

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh

**Introduzione
al diritto musulmano e arabo**

**Volume I
Fondamenti del diritto musulmano
(*usul al-shari'ah*)**

Prefazione

di Mohamed Charfi

Professore emerito alla Facoltà di Giurisprudenza di Tunisi

Ex Ministro dell'Istruzione



L'autore

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh. Cristiano arabo di origine palestinese e di nazionalità svizzera. Laureato e dottore in diritto dell'Università di Friburgo. Diplomato in Scienze Politiche presso l'Istituto Universitario degli Alti Studi Internazionali di Ginevra. Responsabile del diritto arabo e musulmano nell'Istituto Svizzero di Diritto Comparato a Losanna. Professore invitato alle Facoltà di giurisprudenza di Aix-en-Provence e di Palermo. Autore di numerosi libri ed articoli sul diritto arabo, musulmano e sul Medio Oriente, elencati in: www.sami-aldeeb.com, di cui in francese e in italiano:

- ▶ L'impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Égypte, non-musulmans en pays d'islam, Éditions universitaires, Friburgo, 1979.
- ▶ Discriminations contre les non-juifs tant chrétiens que musulmans en Israël, Pax Christi, Losanna, Pasqua 1992.
- ▶ Les musulmans face aux droits de l'homme: religion, droit et politique, étude et documents, Winkler, Bochum, 1994.
- ▶ Les mouvements islamistes et les droits de l'homme, Winkler, Bochum, 1998.
- ▶ Sami Aldeeb e Andrea Bonomi (ed.): Le droit musulman de la famille et des successions à l'épreuve des ordres juridiques occidentaux, Publications de l'Institut suisse de droit comparé, Schulthess, Zurigo, 1999.
- ▶ Circoncision masculine - circoncision féminine: débat religieux, médical, social et juridique, L'Harmattan, Parigi, 2001.
- ▶ Cimetière musulman en Occident: normes juives, chrétiennes et musulmanes, L'Harmattan, Parigi, 2002.
- ▶ Les Musulmans en Occident entre droits et devoirs, L'Harmattan, Parigi, 2002.
- ▶ Circoncision: le complot du silence, L'Harmattan, Parigi, 2003.
- ▶ Mariages entre partenaires suisses et musulmans: connaître et prévenir les conflits, 4^a ed., Institut suisse de droit comparé, Losanna, 2003.
- ▶ Introduction à la société musulmane: fondements, sources et principes, Eyrolles, Parigi, 2005.
- ▶ Il diritto islamico: fondamenti, fonti, istituzioni, Pòlemos: Serie di diritto, politica e cultura diretta da Pier Giuseppe Monateri e Alessandro Somma, Carocci Editore, Roma, 2008.
- ▶ Le Coran, texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens, Éditions de l'Aire, Vevey, 2008.
- ▶ Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques, Éditions de Paris, Parigi, 2008.
- ▶ Religion et droit dans les pays arabes, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2008.

Sommario

(Tavola dettagliata alla fine del lavoro)

<i>Sommario</i>	3
<i>Osservazioni generali</i>	4
<i>Prefazione</i>	6
<i>Introduzione</i>	8
Parte I. Il legislatore	10
<i>Capitolo I. Il potere legislativo appartiene a Dio</i>	11
<i>Capitolo II. Il ruolo dello Stato e delle scuole giuridiche</i>	21
<i>Capitolo III. Mantenimento delle leggi delle altre comunità</i>	40
Parte II. Le fonti del diritto musulmano	44
<i>Capitolo I. Il Corano</i>	47
<i>Capitolo II. La Sunnah</i>	88
<i>Capitolo III. Sunnah dei compagni di Maometto</i>	102
<i>Capitolo IV. Sunnah della Gente della Casa del Profeta</i>	105
<i>Capitolo V. Le leggi rivelate prima di Maometto</i>	107
<i>Capitolo VI. L'usanza</i>	113
<i>Capitolo VII. Lo sforzo razionale (ijtihad)</i>	117
<i>Capitolo VIII. Gli strumenti dell'ijtihad</i>	142
<i>Capitolo IX. Le regole e gli adagi giuridici</i>	157
Parte III. L'applicazione della norma	165
<i>Capitolo I. I conflitti tra le fonti</i>	166
<i>Capitolo II. L'interpretazione linguistica</i>	178
<i>Capitolo III. Obiettivi del Diritto musulmano</i>	193
<i>Capitolo IV. Il contenuto della norma</i>	201
<i>Capitolo V. Il destinatario e il beneficiario della norma</i>	211
<i>Capitolo VI. L'alleviamento della norma</i>	222
Parte IV. L'applicazione del Diritto musulmano nel tempo e nello spazio	250
<i>Capitolo I. L'applicazione del diritto musulmano nei paesi musulmani</i>	251
<i>Capitolo II. L'applicazione del diritto musulmano al di fuori dei paesi musulmani</i>	285
Parte V. Tavola giuridica analitica del Corano	301
Bibliografia	341
Tavola dettagliata delle materie	357

Osservazioni generali

Trascrizione

L'alfabeto arabo si presta a varie forme di trascrizione. Evito la forma erudita troppo complicata per un lettore non specializzato. Do le equivalenze di alcune lettere arabe:

'	ع + ء	gh	غ
kh	خ	u + w	و
d	د + ض	i + y	ي
dh	ذ + ظ	t	ت + ط
sh	ش	h	ح + هـ
s	س + ص	j	ج

Non farò alcuna distinzione tra le vocali lunghe e le vocali brevi, né tra gli articoli determinativi *shamsi* e *qamari* (scriverò *al-shari'ah* e non *ash-shari'ah*).

Nelle note e la bibliografia, il nome dello stesso autore può avere due forme: una forma, quando il libro è stato oggetto di traduzione, e l'altra forma quando il libro è citato in arabo (per esempio: Hallaf e Khallaf; Al-Ashmawy e Al-'Ashmawi). Nel testo adotto una forma unificata, preferibilmente la forma trascritta.

Citazioni della Bibbia e del Corano

Le citazioni dall'Antico Testamento e dal Nuovo Testamento sono tratte dalla *Bibbia di Gerusalemme* (<http://web.tiscali.it/santostefano/edicola/download.htm>). Quelle dal Corano sono tratte soprattutto dalla traduzione di Hamza Piccardo (http://www.Corano.it/menu_sx.html) e da quella di Gabriele Mandel: *Il Corano*, traduzione e apparati critici, UTET, Torino, 2004, comparate all'originale arabo. Le cifre tra parentesi nel testo e nelle note senza altra menzione rinviano alla classificazione del Corano secondo l'edizione del Cairo del 1923. Questa classificazione differisce da quella dell'edizione di Flügel del 1834 a volte adottata dagli orientalisti. La lingua araba non fa una distinzione tra le lettere maiuscole e minuscole. Certe traduzioni usano la maiuscola per gli aggettivi e i pronomi che rinviano a Dio. Abbiamo evitato questo uso

Note e bibliografia

Per non appesantire inutilmente le note, cito il nome dell'autore e talvolta i primi elementi del titolo. Il lettore troverà alla fine del libro tutti i dati bibliografici completi. Eccetto indicazione contraria, le date che appaiono in questo libro rinviano all'era cristiana. Indico per quanto possibile la data del decesso delle persone che cito, tanto nel testo che nella bibliografia, in modo che il lettore possa situarle nel tempo. Esempio: Abu-Hanifah (d. 767).

Abbreviazioni e glossario dei termini non spiegati

At	Atti degli Apostoli
Col	Lettera di Paolo ai Colossesi
D. (v.)	Deceduto (verso)
Dhimmi	Gente del Libro protetti dei musulmani
Dt	Deuteronomio
Es	Esodo
Faqih	Esperto di Diritto musulmano

Fatwa	Decisione religiosa
Fiqh	Diritto musulmano
Gal	Lettera di Paolo ai Galati
Gn	Genesi
Eg	calendario egira dei musulmani
Hadith	Detto (del Profeta Maometto)
Ijtihad	Sforzo intellettuale per dedurre le norme
Is	Isaia
Jihad	Guerre santa
Gv	Vangelo secondo Giovanni
Gio	Giona
Lc	Vangelo secondo Luca
Lv	Levitico
Majallah	Majallat al-ahkam al-adliyyah, codice ottomano elaborato tra 1869 e 1876
Mt	Vangelo secondo Matteo
Mufti	Persona che emette una fatwa (decisione religiosa)
Mujtahid	Persona capace di compiere uno sforzo intellettuale per dedurre le norme
Cadi	Giudice
Rm	Lettera di Paolo ai Romani
S.a.	Senza autore
S.d.	Senza data d'edizione
S.l.	Senza luogo d'edizione
S.e.	Senza casa d'edizione
Shari'ah	Diritto musulmano
Sura	Capitolo del Corano
Sunnah	Tradizione
Usul	Fondamenti (del Diritto musulmano)
V.	Vedi
Waqf	Pie donazioni

Prefazione

di Mohamed Charfi

Professore emerito alla Facoltà di Giurisprudenza di Tunisi

Ex Ministro dell'Istruzione

Questo libro è da salutare per vari motivi. Prima di tutto, è il frutto di un lavoro colossale, di una ricerca approfondita e meticolosa il cui risultato è un contributo importante alla conoscenza dell'islam come religione, del pensiero islamico e soprattutto dei fondamenti del Diritto musulmano.

Il libro è al limite tra il saggio e il testo enciclopedico. È un saggio nel senso che l'autore non nasconde le sue opinioni. Da tempo è conosciuto per il suo impegno a favore dei diritti dell'uomo e con la sua opposizione a qualsiasi norma e comportamento che potrebbero ledere questi diritti. Questo libro rientra nella linea direttrice della sua opera. Il libro è di natura enciclopedica non solo perché studia tutti i gruppi islamici, a cominciare dai Sanniti e dagli Sciiti ai quali ci s'interessa di solito nei libri dedicati al grande pubblico, ma anche perché esamina tutte le sette minoritarie, anche che hanno un numero esiguo di credenti. L'autore s'interessa inoltre a tutte le epoche del pensiero islamico, da quella dei compagni del Profeta fino agli autori di oggi, e a tutte le tendenze, dai classici del passato ai moderni.

Tuttavia, il libro non copre tutto quello che ci sarebbe da coprire. Il patrimonio intellettuale islamico è così vasto che è impossibile citarne tutti gli autori e presentarne tutti i punti di vista, a meno di volere scrivere un'opera di decine di migliaia di pagine. L'autore ha dunque dovuto fare delle scelte prendendo in considerazione soltanto quello che gli sembrava essere più importante.

È probabile che gli islamisti non apprezzeranno le sue scelte. Non gradiranno che in questo libro si ponga l'accento sull'esistenza nella shari'ah di norme incompatibili con la democrazia e i diritti dell'uomo. Anche se l'essenziale del loro programma sia il ritorno a un Diritto musulmano di cui rifiutano ogni revisione, è chiaro che preferirebbero che si dimentichi che certe norme esistono... fino al giorno in cui saranno al potere. Tra quelli che fanno dell'islam uno strumento di lotta politica, non pochi saranno quelli che rimprovereranno l'autore per avere citato questo o quel hadith perché gli dà fastidio e per questo considereranno come incerti altri punti di vista adducendo come pretesto che sono rimasti minoritari o diventati arcaici, e quindi oggi non sono più in vigore, e, per il momento, da non far conoscere. Crederanno che l'autore non voglia presentare l'islam sotto la sua miglior luce.

Invece, le scelte dell'autore non offenderanno il musulmano medio, che non confonde la religione con la politica e che sa che la shari'ah è essenzialmente un'opera umana che cambia col tempo. Affinché l'autore sia considerato onesto e imparziale e il suo libro scientificamente valido, al normale musulmano basta che egli non abbia deformato alcuna citazione, che i fatti del passato che cita siano ripresi da storici attendibili e che le esposizioni sintetiche delle teorie e delle opinioni presentate siano corrette.

Ciò non esclude che ci si possa interrogare sulla fondatezza dell'approccio puramente "giuridico" o "formalistico". Ma porre ogni norma nel suo contesto storico è un passo più giusto soprattutto quando si esprimono valutazioni che somigliano a dei giudizi di merito. Per esempio, ci si può chiedere se è giusto dire che, contrariamente al Vangelo, i testi sacri del giudaismo e dell'islam contengono norme a valore giuridico senza ricordare le circostanze storiche nelle quali ogni religione s'è sviluppata. È necessario rammentarsi che nella concezione islamica sia Gesù che Maometto sono considerati dei profeti che hanno incontrato una viva opposizione nell'ambiente

dove hanno predicato. L'essenziale differenza storica dal punto di vista dei fatti, è che questa opposizione s'è conclusa con la crocifissione di Gesù, cosa che Maometto è riuscito a evitare fuggendo dalla Mecca. Così i compagni di Maometto riuscirono a costituire uno Stato e a costituire un sistema giuridico, mentre i sacerdoti cristiani non poterono imporsi che tre secoli dopo la scomparsa di Gesù. Ma anche loro, appena si sono impadroniti delle leve del potere di uno Stato, hanno sviluppato il "diritto canonico".

In realtà, ogni volta che un gruppo umano riesce a governare e a usare la religione per legittimare il proprio potere, così facendo riesce a imporre la sua legge e a elaborare un sistema giuridico autoritario che si può criticare da vari punti di vista. Per esempio, si può rimproverare al diritto ebraico e al diritto musulmano d'autorizzare la poligamia; ma nemmeno il divieto del divorzio previsto dal diritto canonico è accettabile. La difficoltà è la stessa per tutti i diritti religiosi, prodotti delle antiche civiltà. Coloro che detengono il potere utilizzano la religione per farsi obbedire e per questo le norme del diritto assumono un carattere religioso che li rende immutabili. Ci si deve di conseguenza impegnare in modo da far evolvere il diritto senza far cambiare la religione. La soluzione è la separazione tra Stato, la sfera del diritto e la politica da un lato e la religione dall'altro. In Occidente s'è imposta la laicità per uscire dall'impasse. Nel mondo musulmano si cerca una soluzione coerente con le particolarità dell'islam, una soluzione che possa consentire l'ammodernamento dello Stato e del diritto pur mantenendo l'essenziale della religione. Nell'ambito del *tourath* (il patrimonio islamico) è possibile fare la distinzione tra il divino e l'umano e, nell'ambito dei versetti coranici, tra il circostanziale e l'eterno.

Optando per una soluzione che distingua la prescrizione veramente divina da tutti i sedimenti che la storia ha depositato e che permetta di rivedere il Corano collocando ogni versetto nel suo contesto, il mondo musulmano ha molto evoluto nel corso degli ultimi decenni. Così il diritto – nei suoi rami penale, commerciale, costituzionale – ha molto evoluto nella grande maggioranza dei Paesi musulmani. Solo nei Paesi dell'islamismo radicale (l'Iran) o dell'islamismo tradizionale (i Paesi del Golfo) ci si aggrappa ancora a un diritto musulmano più che millenario. In qualsiasi caso, anche in questi Paesi su molti punti si è dovuto procedere a un aggiornamento.

Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh ci promette di pubblicare prossimamente un altro libro sull'attuale legislazione degli Stati musulmani. Certamente sarà un'opera molto importante che permetterà il raffronto tra quei Paesi che hanno potuto avanzare sulla via delle riforme e quelli che si sono autocondannati all'immobilismo; così facendo ci permetterà di misurare l'ampiezza delle riforme introdotte, le loro conseguenze sociali e il cammino che rimane ancora da fare.

Ma la via delle riforme è piena d'ostacoli. Le forze conservatrici hanno i mezzi per bloccare l'evoluzione delle società musulmane; minacciano infatti di farle arretrare. Oggi il mondo musulmano fa molto parlare di sé ed è sovente teatro di violenze che superano i suoi confini. Ciò dimostra quante sono le difficoltà che scaturiscono dalle transizioni che lo agitano.

Questo libro ha il merito di spiegare chiaramente ai lettori occidentali il diritto musulmano nella sua visione classica ed esplicitare il cammino che i popoli musulmani devono percorrere per modernizzarsi e colmare il loro ritardo storico. Allo stesso tempo, i lettori constateranno che alcuni versetti del Corano sono indubbiamente in contraddizione l'uno con l'altro, che certi hadiths sono ugualmente incompatibili tra di loro e che ci sono dei versetti e hadiths che sono in netto contrasto gli uni con gli altri, cosa che dà luogo ad interpretazioni – necessariamente umane – che devono cambiare col tempo. Comunque sia, la grande varietà di punti di vista è una ricchezza.

In conclusione, il pensiero islamico non è il regno delle certezze – certezze che sono state troppo spesso la causa di derive autoritarie e di soprusi – ma quello dell'interrogazione continua e della ricerca costante.

Introduzione

Oggi il numero di musulmani è valutato a circa 1.2 miliardi, ovvero il 19,4% della popolazione mondiale. Sono ripartiti come segue: 780 milioni in Asia, 380 milioni in Africa; 32 milioni in Europa, 6 milioni in Nord-America, 13 milioni in America Latina e 3 milioni in Oceania. In quarantatré Paesi, i musulmani rappresentano più del 50% della popolazione¹ e cinquantasette sono i Paesi che fanno parte dell'Organizzazione della Conferenza Islamica².

Questo significa che ci sono Paesi a maggioranza musulmana ma con delle minoranze non musulmane e delle minoranze musulmane in Paesi a maggioranza non musulmana. Quest'ultime sono in netto aumento a causa degli attuali flussi migratori, d'un tasso di natalità superiore a quello dei non musulmani, dei matrimoni misti (i figli nati da questi matrimoni diventano in pratica sempre musulmani) e delle conversioni. La minoranza musulmana in Francia è per esempio la seconda religione in numero di fedeli dopo il cattolicesimo, sorpassando sia il protestantismo che il giudaismo. Ma dare il numero esatto non è possibile dato che in Francia è vietato chiedere ai cittadini la loro appartenenza religiosa. Comunque in termini assoluti si valuta che il numero di musulmani francesi va dai tre ai sette milioni su circa sessanta milioni d'abitanti³.

I movimenti islamisti nei Paesi arabo-musulmani rivendicano l'applicazione integrale del diritto musulmano come elemento della loro fede. Anche le minoranze musulmane dei Paesi occidentali stanno formulando un sempre più grande numero di rivendicazioni affinché i Paesi ospiti adattino le loro norme e leggi alle esigenze religiose dei musulmani. Purtroppo questo crea numerosi problemi, in particolare perché le norme musulmane violano i diritti dell'uomo come sono definiti nei trattati internazionali.

Per capire queste rivendicazioni e i problemi che sollevano, occorre conoscere le Basi (*usul*) del diritto musulmano, una materia che tutti gli studenti di scienze religiose e giuridiche nei Paesi arabo-musulmani devono studiare. Senza queste conoscenze, qualsiasi dialogo tra musulmani e non musulmani è condannato a un vicolo cieco e all'incomprensione.

Come l'albero che ha radici e rami, il diritto musulmano si divide sommariamente in due parti.

- ▶ *Usul al-fiqh* (i fondamenti o radici del diritto): Questa parte risponde alle seguenti domande: Chi fa la legge? Dove si trova la legge? Come capirla? Che contiene? Qual è il suo obiettivo? A chi è destinata e chi ne trae profitto? La legge si applica sempre e ovunque? Al-Shafi'i (d. 820) è considerato uno dei fondatori della scienza delle basi del diritto con il suo famoso libro *Al-Risalah*⁴.
- ▶ *Furu' al-fiqh* (i rami del diritto): Questa parte si occupa delle relazioni dell'essere umano colla divinità (la professione di fede, la preghiera, l'elemosina legale, il digiuno del Ramadan e il pellegrinaggio) e con i suoi simili (il diritto di famiglia, il diritto di successione, i contratti, il diritto penale, il potere statale, le relazioni internazionali, le questioni della guerra, ecc.).

Ci occuperemo qui soltanto dei fondamenti del diritto, ricorrendo a volte a sue applicazioni nei rami del diritto. Ci baseremo soprattutto su dei corsi insegnati in varie Facoltà di Giurisprudenza e di Diritto Musulmano nei Paesi arabi. Questi corsi ripropongono le lezioni degli autori classici musulmani e riflettono il punto di vista ufficiale delle autorità religiose o dello Stato da cui queste facoltà dipendono, senza prendere in considerazione i dibattiti che travagliano le società musulmane. Per questo motivo, li integreremo con testi scritti da musulmani che non appartengono

¹ <http://www.bdsr.org/islam.htm>.

² V. la lista in: http://www.oic-oci.org/index_french.asp.

³ http://www.religioscope.com/info/articles/015_islam_france_c.htm.

⁴ Versione araba e traduzione inglese e francese nella bibliografia.

al quadro istituzionale esistente. In questo modo potremmo tracciare l'evoluzione del pensiero musulmano in questi Paesi.

Questo libro si rivolge a giuristi, teologi, politici e funzionari governativi e non governativi che si occupano dei musulmani. Ma poiché le questioni legate all'islam hanno dei risvolti mediatici sempre più importanti, il libro sarà d'interesse anche per il grande pubblico. In questo proposito abbiamo fatto ricorso a una presentazione che facilita la lettura, dando in piccoli caratteri i dettagli che possono interessare di più gli specialisti.

Certamente questo libro non potrà soddisfare tutti, ma l'autore resta aperto a qualsiasi osservazione costruttiva da parte delle lettrici e dei lettori, tanto musulmani che non musulmani.

Prima di concludere questa introduzione, voglio ringraziare Daniela Bigatti, Felix Galletta, Maria De Falco Marotta, Pierre Rossi e Stefano Meschini che hanno contribuito alla correzione di questo libro. Ringrazio anche l'Istituto Svizzero di Diritto Comparato di Losanna le cui risorse documentarie sono state indispensabili alla redazione del libro. Tuttavia, le opinioni qui espresse sono dell'autore e non rispecchiano necessariamente quelle dell'Istituto o dei correttori.

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh

email: sami.aldeeb@yahoo.fr

Parte I. Il legislatore

La prima precisazione che si chiedono i giuristi musulmani è d'ordine teologico e filosofico: Chi fa la legge? La risposta a questa domanda ha orientato il pensiero musulmano nel corso dei secoli ed è alla base delle rivendicazioni dei musulmani nei Paesi musulmani e occidentali.

Capitolo I. Il potere legislativo appartiene a Dio

I. Origine divina della legge

Ci sono tre modi di concepire la legge:

- ▶ come emanazione di un dittatore;
- ▶ come emanazione del popolo, per via democratica diretta o indiretta;
- ▶ come emanazione di Dio, rivelazione fatta direttamente tramite un profeta, o indirettamente mediante l'intervento delle autorità religiose che sono ritenuti rappresentanti di Dio sulla terra.

Concepire la legge come emanazione della divinità si ritrova tra gli ebrei e i musulmani, per non citare che questi due gruppi, ma è quasi inesistente tra i cristiani. Per capire le differenze che esistono tra ebrei, musulmani e cristiano dobbiamo brevemente riassumere i punti che dividono le tre comunità.

1) Concezione ebraica

Per gli ebrei, la legge si trova nella Bibbia, in particolare nei primi cinque libri che Mosè avrebbe ricevuto da Dio e trasmesso al suo popolo. Mosè fu un capo di Stato e in quanto tale aveva l'incarico d'amministrare la sua società. Non lo faceva a nome suo, ma in quello della divinità che aveva trasmesso la legge. Questa legge rivelata s'impone al credente ebreo sempre e ovunque.

Alla Bibbia s'aggiunse la Mishnah (redatta tra il 166 e il 216 d.C.) e il suo commento, il Talmud (di cui si conoscono due versioni: quello di Gerusalemme, redatto a Tiberiade verso la fine del quarto secolo d.C., e quello di Babilonia, redatto a Babilonia verso il quinto secolo d.C.). Insieme, la Mishnah e il Talmud costituiscono la Bibbia orale e contengono gli insegnamenti delle autorità religiose ebraiche.

Si legge nella Bibbia:

Vi preoccuperete di mettere in pratica tutto ciò che vi comando; non vi aggiungerai nulla e nulla ne toglierai (Dt 13:1).

Le cose occulte appartengono al Signore nostro Dio, ma le cose rivelate sono per noi e per i nostri figli, sempre, perché pratichiamo tutte le parole di questa legge (Dt 29:28).

È una legge perenne di generazione in generazione, in tutti i luoghi dove abiterete (Lv 23:14).

Invocando questi versetti, Maimonide, il più grande teologo e filosofo ebreo morto al Cairo nel 1204, scrisse: "È una nozione chiaramente esplicitata nella legge che quest'ultima resta d'obbligo eterno nei secoli dei secoli, senza alcuna possibilità di variazione, riduzione, né complemento". Chi pretenderebbe il contrario dovrebbe, secondo Maimonide, "essere messo a morto per strangolamento". Questa punizione è prevista anche per colui che abolisse un qualsiasi comandamento ricevuto dalla tradizione orale, e nei confronti di colui che ne dà un'interpretazione diversa dall'interpretazione tradizionale, anche se egli dovesse produrre un segno che afferma che è un profeta inviato da Dio¹.

2) Concezione cristiana

Benché sia nato e cresciuto all'interno della tradizione ebraica, Gesù non ha mai aderito in modo incondizionale alla legge derivata dalla Bibbia.

A mo' d'esempio, quando gli scribi e i farisei gli portarono una donna sorpresa in flagrante delitto d'adulterio e gli chiesero che cosa pensasse dell'applicazione della pena di lapidazione prevista dalla legge di Mosè (Lv 20:10; Dt 22:22-24), Gesù rispose: "Chi di voi è senza peccato, scagli per primo

¹ Maïmonide: Le livre de la connaissance, p. 97-98.

la pietra contro di lei". Ma quelli, udito ciò, se n'andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi. Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. Alzatosi allora Gesù le disse: "Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?". Essa rispose: "Nessuno, Signore". E Gesù le disse: "Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più" (Gv 8:4-11). In un altro caso, uno della folla gli disse: "Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità". Ma egli rispose: "O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?". E disse loro: "Guardatevi e tenetevi lontano da ogni cupidigia, perché anche se uno è nell'abbondanza la sua vita non dipende dai suoi beni" (Lc 12:13-15). Che egli revochi la legge del taglione è un fatto significativo (Mt. 5:38-39), come lo sono le famose parole che Gesù pronunciò: "Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (Mt. 22:21) e che servono di base per la separazione tra Stato e religione.

Poiché i Vangeli e gli scritti degli apostoli contengono poche norme giuridiche, i cristiani si ripiegarono sul diritto romano. Per il giureconsulto Gaius (d. v. il 180 d.C.) la legge è "ciò che il popolo prescrive e stabilisce" (*Lex est quod populus iubet atque constituit*)¹. È in base a questa concezione della legge che nacque e si sviluppò il moderno sistema democratico.

3) Concezione musulmana

Il messaggio di Maometto rappresenta un ritorno alla vecchia concezione biblica della legge, di cui riprende numerose norme (v. la legge del taglione: 2:178-179 e 5:45). Questo spiega perché i giuristi musulmani utilizzino il termine *legislatore* per designare esclusivamente Dio, il solo che sia in grado di fissare le leggi.

Questa concezione è tratta direttamente dal Corano in cui si legge:

Mi baso su una prova chiara da parte del mio Signore - e voi la tacciate di menzogna - non ho in mio potere quello che volete affrettare: il giudizio appartiene solo ad Allah. Egli espone la verità ed è il migliore dei giudici (6:57).

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Sempre secondo il Corano, è Dio che decide ciò che è legale e ciò che non lo è:

Di': "Cosa pensate del cibo che Allah ha fatto scendere per voi e che dividete in illecito e lecito?". Di': "È Allah che ve lo ha permesso oppure inventate menzogne contro Allah?" (10:59).

Di': "Cosa pensate del cibo che Allah ha fatto scendere per voi e che dividete in illecito e lecito?". Di': "È Allah che ve lo ha permesso oppure inventate menzogne contro Allah?" (16:116).

O voi che credete, non vietate le cose buone che Allah vi ha reso lecite. Non eccedete. In verità Allah non ama coloro che eccedono. Mangiate le cose buone e lecite che Allah vi ha concesso e temete Allah, Colui nel Quale credete (5:87-88).

Citando il suddetto versetto 6:57, Khallaf scrive:

I dottori della legge musulmani riconoscono all'unanimità che Dio è il supremo legislatore, che è lui la fonte dei precetti, che questi siano stati enunciati esplicitamente nei testi rivelati ai suoi profeti, in particolare a Maometto, o che i dottori della legge li abbiano tratti o dedotti usando il meccanismo dell'analogia².

Questa concezione della legge è illustrata dall'atteggiamento di Maometto in un caso d'adulterio simile a quello che affrontò Gesù. Due adulteri, entrambi ebrei, furono portati davanti a Maometto che s'informò della pena prevista nella Bibbia. Gli ebrei gli dissero che la Bibbia prevedeva la lapidazione (Lv. 20:10; Dt. 22:22-24), ma che la loro comunità aveva deciso di cambiare la norma perché era applicata soltanto ai poveri. Al posto di questa sentenza, la comunità aveva deciso di annerire il viso dei colpevoli col carbone, condurli in processione e di flagellarli, indipendentemente dal loro statuto sociale. Maometto rifiutò la modifica e ritenne che fosse il suo dovere di far rispettare la norma di Dio. Recitò allora il versetto: "Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli iniqui" (5:47)³.

¹ Gaius: Institutes, I.3.

² Hallaf: Les fondements, p. 145.

³ V. Muslim, detto 3212; Al-Tirmidhi, detto 3157; Abu-Da'ud, detti 3857 e 3858; Ibn-Majah, detto 2548; Ahmad, detti 2250, 4437 e 17794.

Etimologicamente, il termine *islam* significa sottomissione ed è il nome dato alla religione dei seguaci di Maometto. Quest'ultimi si chiamano *muslimun* (i sottomessi). L'islam quindi proclama la sottomissione dell'uomo alla volontà di Dio che è espressa nel Corano e i detti di Maometto, le due fonti principali del Diritto musulmano di cui ripareremo nei seguenti capitoli. A tale proposito il Corano dice:

Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti, (...), questi sono gli ingiusti, (...) questi sono gli iniqui (5:44, 45, 47).

Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia (33:36).

Quando i credenti sono chiamati ad Allah e al Suo Inviato affinché egli giudichi tra loro, la loro risposta è "Ascoltiamo e obbediamo". Essi sono coloro che prospereranno!" (24:51).

Otto secoli dopo Maimonide, lo sceicco Muhammad Mitwalli Al-Sha'rawi (d. 1998), eminente studioso religioso e politico egiziano, morto al Cairo nel 1998, condivide in pratica la stessa concezione della legge che il suo compatriota ebreo. Spiega che la rivelazione è venuta per sciogliere i nodi che contrappongono gli uomini, liberandoli così dall'obbligo di risolverli con la discussione o con estenuanti e ripetitive esperienze. Il musulmano non deve cercare soluzioni ai suoi problemi al di fuori dell'islam, poiché l'islam propone soluzioni che sono eterne e che vanno bene nell'assoluto¹. Lo sceicco aggiunge:

Se fossi il responsabile di questo Paese o la persona incaricata di applicare la legge di Dio, darei un termine di un anno a quello che respinge l'islam, concedendogli il diritto di dire che egli non è più musulmano. Allora lo dispenserei dall'applicazione del diritto musulmano condannandolo a morte come apostata².

La minaccia di morte emessa da Al-Sha'rawi non è semplice retorica. Contro il giudice libico Mustafa Kamal Al-Mahdawi è stato istruito un processo che è durato molti anni a causa d'un libro – *La prova col Corano*³, (in arabo) – che aveva scritto in cui metteva in dubbio la Sunnah di Maometto e certe norme musulmane. La Corte d'appello di Benghazi ha finito per liberarlo il 27 giugno 1999, con molta probabilità per motivi politici, ma ha proibito la distribuzione o la ristampa del libro. Anche Rashad Khalifa mise in dubbio la Sunnah e per questo è stato accusato d'apostasia, ma ha avuto meno fortuna di Al-Mahdawi poiché è stato assassinato nel 1990⁴. Muhammad Mahmud Taha, fondatore dei *Fratelli repubblicani* in Sudan, ha teorizzato che solo la prima parte del Corano, quella rivelata alla Mecca, era di carattere obbligatorio, mentre la seconda, quella rivelata a Medina, fu dettata da fattori congiunturali e politici. Per questo fu condannato a morte da un tribunale sudanese e impiccato il 18 gennaio 1985⁵. Faraj Fodah è stato assassinato il 8 giugno 1992 da un musulmano fondamentalista per avere attaccato nei suoi scritti l'applicazione del diritto musulmano. Il professor Abu-Zayd dell'università del Cairo ha voluto dare un'interpretazione liberale al Corano e per questo un gruppo fondamentalista gli ha intentato un processo per apostasia. La causa è giunta sino alla Corte di Cassazione che il 5 agosto 1996 ha confermato la sua condanna⁶, e ha richiesto la separazione dell'uomo dalla moglie, poiché come apostata non poteva essere sposato a una musulmana. La coppia ha dovuto fuggire dall'Egitto e chiesero l'asilo politico in Olanda per timore d'essere ucciso.

L'obbligo di applicare il Diritto musulmano, e le inevitabili conseguenze del rifiuto, poteva riguardare un numero illimitato di materie, comprese quelle soggette a controversie. Per dare un esempio estremo, Jad-al-Haq, lo sceicco dell'Università Al-Azhar (d. 1996), dichiarò in una fatwa (decisione religiosa) nel 1994 che:

¹ Al-Sha'rawi: Qadaya islamiyyah, p. 35-39.

² *Ivi*, p. 28-29.

³ Al-Mahdawi: Al-bayan bil-Qur'an.

⁴ Rashad Khalifa ha elaborato la sua teoria nel suo libro: Quran, hadith and islam.

⁵ Su questo pensatore sudanese, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Droit familial des pays arabes, p. 39-41. Testo e commento del giudizio in: Kabbashi, p. 80-96 (l'autore è il giudice che ha condannato Taha).

⁶ Decisione pubblicata in: Al-Mujtama' al-madani (il Cairo), settembre 1996.

Se una regione cessa, di comune accordo, di praticare la circoncisione maschile e femminile, il capo di Stato deve dichiararle la guerra dato che la circoncisione fa parte dei riti e delle specificità dell'islam. Ciò significa che le circoncisioni maschili e femminili sono obbligatorie¹.

4) La sovranità popolare: concetto assente

Quest'obbligo, che è alla base della posizione musulmana, significa che il concetto di sovranità popolare non esiste nei Paesi musulmani. Eppure tale concetto è inerente alla democrazia.

Al-'Ayli, autore contemporaneo, respinge categoricamente l'idea che il potere legislativo appartenga alla nazione. Per lui, essa appartiene solamente a Dio. A tale proposito scrive che "la nazione nel sistema islamico non può contraddire una norma del testo sacro o della Sunnah o concludere un atto le cui condizioni le siano contrarie e questo a prescindere da qualsiasi consenso che possa esistere tra i governanti di tale nazione". "Nell'islam non esiste un organo la cui opinione prevale in caso di litigio. L'islam non conosce né maggioranza né minoranza. Non si può far ricorso al giudizio della nazione per legittimare il potere politico [...], ma a Dio e il suo messaggero. La nazione e i suoi dirigenti non detengono alcun potere legislativo; possono solo ricorrere a Dio e al suo messaggero per dedurre delle norme²".

Il compito dello Stato è quindi di applicare il diritto musulmano che Dio ha ordinato di seguire. Lo Stato non può abrogare il diritto che è stato rivelato, solo un'altra rivelazione può farlo³. Questa si chiama la teoria della gerarchia delle norme⁴. Perciò, anche se molti Paesi musulmani hanno abbandonato il diritto musulmano, in parte o interamente, non hanno potuto abrogarlo. Il diritto musulmano è semplicemente messo da parte con il rischio costante di vederlo ricomparire.

I musulmani che accettano di parlare della sovranità popolare ne hanno però fissato i limiti:

- ▶ Se la questione da regolare è prevista in un testo autentico e chiaro nel Corano o nella Sunnah, la nazione non può fare altro che sottomettersi.
- ▶ Se il testo si presta a più d'una interpretazione, la nazione può cercare autonomamente una soluzione in base alla sua comprensione del testo, scegliendo così un'interpretazione al posto di un'altra.
- ▶ Se il Corano o la Sunnah tacciono su certe questioni, la nazione è libera di stabilire la norma che le conviene, a condizione però che quest'ultima rispetti lo spirito del diritto musulmano e le sue norme generali e che non sia contraria a una norma musulmana già in vigore⁵.

Alla luce di quanto detto, si può dire che più un libro sacro porta il peso delle sue norme e leggi, meno grande è il margine di manovra dei suoi fedeli. Inevitabilmente essi non possono gestire la loro vita come vogliono. D'altra parte, era già ovvio che il Corano creava delle difficoltà con le sue nuove norme. Si legge nel versetto 5:101:

O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente

È da segnalare che per i pensatori musulmani il diritto musulmano stabilito da Dio è completo e perfetto. Come prova il professor Mahmud Al-Khaldi cita il seguente versetto coranico: "Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani" (16:89). Lo stesso autore cita l'esegesi d'Al-Tabari (d. 923) che dice: "tutto ciò di cui la gente ha bisogno di sapere per quanto riguarda ciò che è permesso e ciò che è vietato, alla retribuzione e alla punizione". Citando il Corano, aggiunge: "Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia e Mi è piaciuto darvi per religione l'Islam" (5:3)⁶.

¹ V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 6.

² Al-'Ayli: Al-hurriyyat, p. 214-216.

³ 'Odah: Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah, p. 62.

⁴ Secondo questa teoria, una norma può essere abrogata soltanto da una norma di valore uguale o superiore. Essendo superiore a ogni legge umana, la legge rivelata può essere abrogata soltanto da un'altra legge rivelata successiva.

⁵ 'Abd-al-Karim: Al-dawlah wal-siyadah, p. 227-228; 'Ali: Mabda' al-mashru'iyah, p. 216-224.

⁶ Al-Khaldi: Naqd al-nidham al-dimuqrati, p. 156-157.

La differenza tra la concezione occidentale e quella musulmana della legge è riflessa in dissimili sistemi di diritti dell'uomo. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e gli altri documenti internazionali, soprattutto d'ispirazione occidentale, non nominano Dio. Ogni tentativo d'aggiungere un riferimento a Dio in questi documenti è stato un insuccesso. Questo non è il caso delle dichiarazioni musulmane sui diritti dell'uomo¹. Così, la Dichiarazione Islamica Universale dei Diritti dell'Uomo adottata nel 1981 dal Consiglio islamico (con sede a Londra) afferma ripetutamente che i diritti dell'uomo si basano sulla volontà divina. All'inizio del preambolo si legge: "Da quattordici secoli, l'Islam ha definito, con Legge divina, i diritti dell'uomo, nel loro insieme nonché nelle loro implicazioni".

Una delle motivazioni del preambolo aggiunge:

- ▶ Forti della nostra fede nel fatto che [Dio] è il padrone sovrano di tutte le cose nella vita presente come nell'altra vita (...);
- ▶ forti della nostra convinzione che l'intelletto umano è incapace di elaborare la via migliore senza la guida di Dio e la sua rivelazione;
- ▶ noi, Musulmani, (...) proclamiamo questa Dichiarazione, fatta in nome dell'Islam, dei diritti dell'uomo come si possono dedurre dal mobilissimo Corano e dall'incorruttabile Tradizione profetica (la Sunnah).
- ▶ A tale titolo, questi diritti si presentano come diritti eterni non suscettibili di soppressione o rettifica, abrogazione o annullamento. Sono diritti che sono stati definiti dal Creatore – sia lode a Lui – e che nessun essere umano, chiunque egli sia, ha il diritto di annullare o sminuire.

II. L'uomo può stabilire una legge?

Fare una legge significa determinare ciò che è bene e ciò che è male, ciò che si deve fare e ciò che si deve evitare. I giuristi e i filosofi musulmani si sono posti la questione se l'essere umano può giungervi, con l'uso della ragione, o se al contrario occorre un intervento divino per guidarlo nel suo giudizio. Si trovano tre correnti di pensiero dai musulmani: Mu'taziliti, Ash'ariti, Maturiditi.

I Mu'taziliti, il cui capofila fu Wasil Ibn-'Ata (d. 748), affermarono che la bellezza e la bruttezza sono inerenti alla natura d'ogni azione, che non sono affatto l'effetto della legislazione, né stabilite da lei. Secondo i Mu'taziliti, la legislazione ordina un'azione perché è bella in se stessa (fa parte della sua natura). La bellezza e la bruttezza procedono dalla ragione umana, che ne è la causa e il giudice. Nonostante il silenzio della legge, la ragione li costringe a considerare le cose come tali. Dio ha il dovere di ordinare agli uomini le azioni che sono a loro vantaggio e gli giovano. La legge non fa che registrare e indicare le azioni che la ragione umana caratterizza come belle o brutte. Così, per i Mu'taziliti quei popoli che non avevano ricevuto dei messaggi religiosi erano responsabili dei loro atti dinanzi a Dio alla stregua di quelli che ne avevano ricevuto. Rispondono dinanzi a Dio del bene e del male di cui sono responsabili. Tuttavia, alcuni atti trascendono la ragione ed è la rivelazione che li definisce buoni o cattivi. Così è la rivelazione che fissa il digiuno e la preghiera e determina le loro condizioni di validità.

Per gli Ash'ariti, il cui capofila fu Abu-al-Hasan Al-Ash'ari (d. 935), la ragione umana da sola è incapace di conoscere e di comprendere le prescrizioni divine. Bisogna che l'uomo sia aiutato da messaggeri di Dio che glielo spiegano. L'invio di profeti e di messaggeri è dunque necessario, perché solo loro possono insegnarci a conoscere il giudizio di Dio e a obbedire alla sua volontà. Nel giudicare, la ragione umana varia da una persona a un'altra. A volte è incostante nella medesima persona; ciò che gli sembra bene e giusto a un momento gli può sembrare brutto e ingiusto a un altro. Questa incostanza, alla quale si aggiunge l'influenza della passione e delle sensazioni, ci impedisce di dire che ciò che è bene per la ragione, è bene anche per Dio, e vice versa. Perciò, l'essere umano risponde dei suoi atti davanti Dio soltanto dopo avere ricevuto il suo messaggio

¹ Il mondo arabo-musulmano ha elaborato le proprie dichiarazioni di diritti dell'uomo. Alcune di queste dichiarazioni si vogliono conformi al diritto islamico. Il lettore può trovare la traduzione integrale di undici dichiarazioni in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, annessi 1-11, p. 462-522.

tramite un messaggero o un profeta. Così, se un individuo o una società non hanno ricevuto messaggi divini e vivono isolati dal resto del mondo, essi non sono responsabili davanti a Dio del bene o del male che compiono. Essi né saranno ricompensati, né puniti. È il caso dei popoli che hanno vissuto prima dell'arrivo delle religioni. A questo proposito, il Corano dice:

Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero (17:15).

I Maturiditi, il cui capofila fu Abu-Mansur Al-Maturidi (d. 944), presentarono una via mediana tra le due precedenti scuole. Essi ammettono che si possa fare ricorso alla ragione per distinguere tra il bene del male, ma aggiunsero che la ragione non può servire da criterio per valutare il merito di un'azione dato che non tutti abbiamo le medesime opinioni per giudicare, non tutti condividiamo la stessa nozione di ragione e quindi non c'è un criterio valido per tutti. E anche se si può lodare un atto perché lo si considera buono e reprimerne un altro perché sembra cattivo su questa terra, non è certo che il giudizio espresso nei confronti di questi atti in questa vita sia lo stesso nell'aldilà. Il messaggio divino trasmesso dai profeti è dunque necessario per ovviare alla debolezza della ragione umana e permetterci così distinguere il bene dal male secondo la volontà divina.

Commentando queste tre correnti del pensiero musulmano, Khallaf (d. 1956) scrisse:

Queste differenze nella valutazione del ruolo della ragione hanno conseguenze soltanto per quanto riguarda i popoli che non hanno ricevuto una rivelazione. Infatti, i dottori della legge religiosi considerano all'unanimità che per gli altri, è il messaggio dei profeti e non la ragione umana che costituisce il criterio che consente di distinguere il bene dal male: la buona azione è quella che Dio ordina e ricompensa, e la cattiva è quella ch'egli proibisce e punisce¹.

Questo significa che nella società musulmana la legge non può essere l'opera degli esseri umani, ma solo di Dio. Questo principio sottolinea la centralità del ruolo dei profeti nella gestione degli affari della società.

Ibn-Khaldun (d. 1406), pensatore musulmano a tendenza materialista, fu il primo filosofo musulmano ad accettare che un potere laico possa esistere, inquadrato da leggi fatte dai suoi saggi, e dunque non rivelate tramite i profeti. Giunse a questa conclusione grazie all'osservazione. Osservò che quelle società a lui contemporanee che non avevano leggi religiose erano molto più numerose di quelle che ne avevano. Ciò nonostante queste società prosperavano e non erano per niente in preda all'anarchia. Perciò, concluse che agli uomini non era indispensabile un potere teocratico per organizzarsi in società². Per gli Arabi Ibn-Khaldun fa tuttavia un'eccezione poiché, come scrisse,

a causa della loro innata selvatichezza, rugosità, orgoglio, ambizione e gelosia, [gli Arabi] sono, fra tutti i popoli, quelli che meno accettano l'autorità degli altri. Di rado, le loro aspirazioni tendono verso un solo scopo. Perché si moderino e che perdano il loro carattere altero e geloso, [agli Arabi] occorre l'influenza della legge religiosa, sia che quest'ultima venga dalla profezia o dalla santità. Possono così più facilmente piegarsi e unirsi grazie alla loro comunità religiosa. Così rugosità e orgoglio si cancellano e l'invidia e la gelosia si fermano³.

Il Corano sembra confermare l'idea d'Ibn-Khaldun:

Se avessi speso tutto quello che c'è sulla terra, non avresti potuto unire i loro cuori; è Allah che ha destato la solidarietà tra loro. Allah è eccelso, saggio (8:63).

Aggrappatevi tutti insieme alla corda di Allah e non dividetevi tra voi e ricordate la grazia che Allah vi ha concesso: quando eravate nemici è Lui che ha riconciliato i cuori vostri e per grazia Sua siete diventati fratelli. E quando eravate sul ciglio di un abisso di fuoco, è Lui che vi ha salvati (3:103).

Anche ammettendo che una società laica potesse emergere senza una base profetica – eccezion fatta per gli Arabi – per Ibn-Khaldun una società teocratica è sempre preferibile. Spiegò la sua preferenza facendo un distinguo tra le società gestite in vista del loro successo temporale e quelle organizzate per garantire la salvezza dei loro membri. Questa salvezza, per lui, può essere garantita solo se la società è governata da principi teocratici, in base a una legge divina. In tal proposito, scrisse:

¹ Hallaf: Les fondements, p. 148.

² Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 89.

³ *Ivi*, p. 298.

Lo scopo dell'esistenza umana non è soltanto il benessere materiale. Questo mondo non è che vanità e futilità. Finisce nella morte e l'estinzione... È da biasimare tutto ciò che è dettato solo da considerazioni politiche, senza l'intervento superiore della legge religiosa... Il legislatore (Dio) sa meglio delle moltitudini quello che è buono per loro, nella misura in cui si tratta di loro problemi spirituali... Le leggi degli uomini riguardano soltanto gli interessi temporali: "Essi conoscono [solo] l'apparenza della vita terrena e non si curano affatto dell'altra vita" (30:7). Al contrario, l'intenzione del legislatore divino nei confronti dell'umanità è di garantirne la felicità nell'altra vita¹.

In un'enciclopedia pubblicata dal *Ministero Egiziano del Waqf* si legge:

Coloro che ragionano bene sono unanimi nel dire che la ragione e la scienza umana non possono in alcun modo sostituire l'orientamento dei messaggi rivelati da Dio, e ciò indipendentemente del sapere razionale dei saggi e dei pensatori. La loro saggezza, la loro conoscenza e la loro scienza non sono che delle opinioni umane lacunari e delle semplici congetture... In tutti i casi, sono soggetti a sbagli e divergenze, e i loro giudizi rimangono relativi. Chi può allora arbitrare in caso di divergenze inerenti alle opinioni che nascono da questi sforzi razionali? È in questi casi che si concretizza la necessità della rivelazione e della chiarificazione profetica per mettere fine ai conflitti e alle divergenze, come le dice Dio: "Abbiamo fatto scendere il Libro su di te, affinché tu renda esplicito quello su cui divergono [e affinché esso sia] guida e misericordia per coloro che credono" (16:64)².

La logica che sottintende questo sistema di pensiero ha un problema di base: La legge, è vero che viene da Dio? O piuttosto non è che Dio serva da pretesto a quelli che vogliono il potere in modo da imporre la loro volontà sul popolo e gli individui, privandoli così della libertà di gestire la loro vita? Per un credente musulmano, questa questione non si pone nemmeno perché significherebbe sovvertire le basi stesse della sua fede.

III. Confondere il diritto e la religione

Alla luce di quanto è stato finora detto, si constata che già sul piano terminologico diritto e religione si confondono nel discorso musulmano.

1) Religione

Il termine religione (*din*), in arabo come nelle altre lingue semitiche, significa sottomissione, il giudizio finale, il debito, ecc. In senso tecnico, i giuristi definiscono la religione come: "Il sistema divino che conduce, colui che lo segue sulla retta via, alla virtù in questa vita e alla salvezza nell'altra³". La religione comprende così non soltanto delle questioni culturali, ma anche delle questioni giuridiche.

2) Shari'ah

Il termine *shari'ah* è utilizzato per designare il Diritto musulmano. Etimologicamente significa il cammino che conduce all'abbeveratoio, al corso d'acqua che non si prosciuga. Ancor'oggi, si utilizza il termine *shari'* per indicare la strada. Sotto varie forme viene citato quattro volte nel Corano per indicare le prescrizioni, la legislazione:

Su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. Ad ognuno di voi abbiamo assegnato una via (*shir'ah*) e un percorso (*minhaj*) (5: 48).

[Egli] ha stabilito per voi, nella religione, la stessa via che aveva raccomandato a Noè, quella che riveliamo a Te, [o Muhammad,] e che imponemmo ad Abramo, a Mosè e a Gesù: "Assolvete al culto e non fatene motivo di divisione" (42:13).

Hanno forse associati che, a proposito della religione, abbiano stabilito per loro una via che Allah non ha consentito? Se non fosse stata presa la Decisione finale, già sarebbe stato giudicato tra loro! Gli ingiusti avranno doloroso castigo (42:21).

Demmo loro prove evidenti del [Nostro] Ordine; non si divisero, astiosi gli uni con gli altri se non dopo che giunse loro la scienza. In verità nel Giorno della Resurrezione il tuo Signore giudicherà tra di loro, a proposito

¹ *Ivi*, p. 368-369.

² Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 16.

³ Qasim: Mabadi', p. 20.

delle loro divergenze. In seguito ti abbiamo posto sulla via dell'Ordine (*shar'*). Seguila e non seguire le passioni di coloro che non conoscono nulla (45:17-18).

Un autore musulmano moderno definisce la *shari'ah* come:

Le norme trasmesse dalla rivelazione a Maometto che migliorano lo stato della gente per quanto riguarda la loro vita terrestre e l'altra, che siano norme d'ordine dogmatico, culturale o etica¹.

3) Fiqh

Etimologicamente il termine *fiqh* significa comprensione, sapere. Il Corano utilizza i termini derivati da questa parola nei sensi dati venti volte². Presso i giuristi musulmani, *fiqh* indica il sapere supremo, il sapere religioso che permette di conoscere i diritti e i doveri dell'uomo. In questo senso è sinonimo di *shari'ah*. L'articolo 1 del codice ottomano *Majallah* definisce il *fiqh* come "La conoscenza delle questioni pratiche del Diritto musulmano (*al-masa'il al-shari'iyah al-'amaliyyah*)". Aggiunge che "Le disposizioni del *fiqh* si riferiscono alla vita futura e comprendono materie di culto (*'ibadat*). Quest'ultime riguardano anche la vita temporale e si dividono in tre categorie: il matrimonio, le transazioni (*mu'amalat*) e le sanzioni³".

Il dotto religioso che si occupa del diritto musulmano è chiamato *faqih*. Il *faqih* non si occupa solo degli aspetti temporali (per esempio, i contratti di vendita) ma anche di quelli religiosi (per esempio, come compiere la preghiera e il pellegrinaggio). Il Corano incita la gente a informarsi e a informare gli altri in materia di religione:

I credenti non vadano in missione tutti insieme. Perché mai un gruppo per ogni tribù, non va ad istruirsi nella religione, per informarne (*yatafaqqahu*) il loro popolo quando saranno rientrati, affinché stiano in guardia? (9:122).

Come accennato sopra, il diritto musulmano non riconosce il principio di sovranità popolare. Egli parte da basi esterne all'uomo, indipendenti dalla sua volontà: il Corano e la Sunnah. Tuttavia, queste due fonti non comportano testi sistematizzati e ordinati e non coprono tutti gli aspetti degli atti religiosi e temporali dell'essere umano. L'ordinamento delle norme e il loro sviluppo che si trovano in queste due fonti furono l'opera di giuristi musulmani nei primi secoli dell'era musulmana. Questi giuristi non pretendevano di fare opera di legislazione, ma solo di deduzione.

In base a questo fatto storico, gli autori musulmani moderni hanno tentato di distinguere tra *shari'ah* e *fiqh*. La *shari'ah* per loro si limiterebbe alle sole norme previste dal Corano e dalla Sunnah, mentre il *fiqh* è tutto il quadro normativo che i giuristi hanno sviluppato a partire da queste due fonti. Certi autori andarono ancor più lontano escludendo la Sunnah (la tradizione di Maometto) dalla definizione della *shari'ah*. L'obiettivo di queste due correnti – di cui parleremo più dettagliatamente più tardi⁴ – è di limitare la portata del diritto musulmano in modo da attribuire all'uomo una più grande libertà nel determinare le norme che reggono la sua vita. Ma questa corrente è rimasta minoritaria ed è stata oggetto di critiche e d'anatemi da parte delle autorità religiose musulmane. Alcuni dei loro esponenti hanno anche pagato con la vita per questa loro audacia. Ne ripareremo in parte IV, capitolo I, punto III.

4) Shari'ah e Qanun

La lingua araba ha ereditato dal greco il termine *Qanun* tramite la lingua siriana. Ibn-Khaldun (d. 1406) usò sovente il termine per indicare l'insieme di regole dei mestieri e delle scienze, ma anche le leggi promulgate da coloro che detenevano il potere temporale e questo per distinguerle dalle leggi derivate dalla *shari'ah*. Ed è per designare le leggi statali che l'impero ottomano e gli altri Paesi musulmani che gli sono succeduti usarono il termine, in particolare in riferimento alle leggi d'impronta occidentale. Per distinguerlo dalla *shari'ah* (legge fatta da Dio), si parla di *Qanun wad'i*

¹ Ivi, p. 22.

² 4:78; 6:25; 6:65; 6:98; 7:179; 8:65; 9:81; 9:87; 9:122; 9:127; 11:91; 17:44; 17:46; 18:57; 18:93; 20:28; 48:15; 59:13; 63:3; 63:7.

³ Nostra traduzione.

⁴ V. parte IV, capitolo I.III.

(legge positiva: fatta dallo Stato). Ma dato che il termine *legge* suppone l'esistenza di un potere legislativo, e che quest'ultimo non appartiene, secondo il diritto musulmano, che a Dio, l'Arabia Saudita ha optato per la parola *ordinanza* (*nidham*).

Siccome i due sistemi giuridici coesistono sullo stesso territorio, i Paesi arabi si ritrovano spesso con due istituzioni universitarie distinte: la Facoltà di Giurisprudenza (*kulliyyat al-qanun* o *kulliyyat al-huquq*) e la Facoltà della Shari'ah (*kulliyyat al-shari'ah*), com'è il caso a Damasco. La Facoltà di Giurisprudenza prepara gli studenti per le funzioni d'avvocato e di giudice, allorché la Facoltà della Shari'ah li prepara per le funzioni di predicatore, d'insegnante di religione e di giudice che applicano il diritto di famiglia e il diritto di successione, entrambi parte integrante del diritto musulmano. Ma la separazione delle due facoltà non è totale. Di fatto, gli studenti di Giurisprudenza seguono corsi sommari di diritto musulmano, e gli studenti della shari'ah seguono corsi sommari di diritto positivo. Per quanto riguarda il contenuto delle basi metodologiche del diritto (*usul al-fiqh*), è comune alle due categorie di studenti. Le due facoltà si scambiano i professori. In Arabia Saudita, accanto alle Facoltà della shari'ah (*kulliyyat al-shari'ah*) ci sono delle Facoltà delle ordinanze (*kulliyat al-andhimah*), cioè le unità didattiche che insegnano le leggi stabilite dallo Stato.

Secondo un autore musulmano, le principali differenze tra il diritto musulmano e il diritto positivo di produzione statale sono:

- ▶ Il diritto positivo è creato e modificato dal potere. Il diritto musulmano è d'origine divina e non può essere oggetto di modifica.
- ▶ L'obiettivo del diritto positivo è la protezione delle libertà individuali e della società in vista di promuovere il progresso di quest'ultima. Accanto a questi obiettivi, il diritto musulmano mira a garantire la morale e la salvezza dell'anima.
- ▶ Il diritto positivo riguarda solo agli atti esterni, prescrivendo sanzioni temporali in caso di violazione delle leggi. Il diritto musulmano si occupa sia degli atti esterni che della coscienza religiosa, prevedendo oltre alle sanzioni temporali anche sanzioni d'ordine religioso.
- ▶ Il diritto positivo si occupa delle relazioni tra gli individui e tra quest'ultimi e lo Stato. Il diritto musulmano si occupa inoltre delle relazioni tra l'uomo e Dio, interessandosi ai doveri religiosi che gli spettano come la preghiera e il pellegrinaggio.
- ▶ Il diritto positivo è generalmente un diritto di tipo territoriale, applicato a quelli che risiedono nel Paese che lo ha stabilito, e soltanto per il periodo in cui è vigore. Il diritto musulmano è applicato a tutti i musulmani, sempre e ovunque, a prescindere da dove si trovino. Ecco il motivo per cui molti musulmani che vivono nei Paesi occidentali rivendicano il diritto d'applicare le loro norme.
- ▶ Il diritto positivo si basa generalmente sul potere coercitivo dello Stato. Ogni volta che il popolo ha l'occasione di modificare queste leggi, lo fa – se necessario con la rivoluzione – per servire meglio i suoi interessi. Il diritto musulmano è invece imperniato sulla convinzione religiosa e la sottomissione alla volontà di Dio¹.

5) Amalgama e libertà individuale

Alla luce di queste differenze, possiamo constatare che nel diritto musulmano si confondono diritto, religione e morale e se ne fa un amalgama che mette in pericolo la libertà individuale, come dimostrano gli esempi seguenti:

- ▶ Per salvare l'anima, il diritto musulmano prescrive la pena di morte per l'apostata (colui abbandona l'islam). In tal modo confisca la libertà religiosa dell'individuo e il suo diritto di vivere secondo la propria coscienza e le sue più intime convinzioni. Il diritto positivo invece riconosce la libertà religiosa e non criminalizza l'apostasia.

¹ Al-Jalidi: *Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami*, p. 40-44.

- ▶ Per timore che la donna musulmana perda la sua religione, il diritto musulmano le proibisce di sposare un non musulmano, mentre il musulmano può sposare una non musulmana. In questo modo, il diritto musulmano nega la libertà personale e discrimina contro le donne e i non musulmani. Il diritto positivo invece riconosce il diritto di matrimonio a ogni persona e respinge qualsiasi impedimento dovuto alla religione.
- ▶ Il diritto musulmano prescrive il digiuno durante il Ramadan e la preghiera, prevedendo sanzioni contro tutti coloro che pubblicamente non rispettino questi doveri. Così queste due pratiche religiose, anziché essere fatte per convinzione religiosa, diventano un obbligo. Il diritto positivo invece riconosce a ogni persona la libertà di praticare o non una religione.

Gli autori musulmani passano sotto silenzio queste obiezioni, e non senza ragione. Qualsiasi critica del diritto musulmano, considerato come il diritto più perfetto, rischia di mettere in pericolo il suo autore.

Capitolo II. Il ruolo dello Stato e delle scuole giuridiche

Abbiamo visto che i musulmani considerano Dio come il solo legislatore, e che il popolo non ha il diritto di fare le leggi. Qual è in questo caso il ruolo dello Stato? Com'è nato il diritto musulmano?

I. Stato senza potere legislativo

1) Separazione tra legge e Stato

Lo Stato oggi ha tre prerogative che esprimono sua sovranità: il potere legislativo, il potere giudiziario e il potere esecutivo. Però, essendo un'opera divina, il diritto musulmano sfugge al potere statale.

È certo che lo Stato musulmano sia intervenuto nei primi tempi dell'islam per omologare un unico testo coranico. Ancora oggi lo Stato continua a vigilare sull'integrità della versione canonica del Corano sorvegliando la sua pubblicazione e ritirando dal mercato ogni edizione non conforme. Però il potere dello Stato si ferma lì, poiché lo Stato non ha mai preteso che il Corano fosse opera sua, ma ha sempre riconosciuto che fosse l'opera di Dio.

Questa separazione tra legge e Stato è ancora più chiaro nel caso della Sunnah, la seconda fonte del diritto musulmano. I testi raccolti della Sunnah che riportano le parole e i gesti di Maometto furono interamente l'opera d'individui le cui iniziative non furono mai avallate dall'autorità statale. Contrariamente al Corano, questi testi sono stati raccolti in più d'una versione. Lo Stato non ha avuto nulla da dire in questo campo anche se delle considerazioni politiche hanno favorito la proliferazione di un certo numero di detti falsi e permesso che fossero inclusi in queste antologie.

A partire dal Corano e dalle raccolte della Sunnah di Maometto, i giuristi musulmani hanno dato un ordine al diritto musulmano. Questi giuristi erano dei dottori della legge religiosa, a volte occupando delle funzioni ufficiali di giudice, ma anche loro nel loro operato hanno lavorato indipendentemente dello Stato dato che le loro fonti erano indipendenti da quest'ultimo. Gradualmente, delle correnti di pensiero, denominati *madhhab* (rito) o *madrasah* (scuola), si sono formate sulla falsariga d'un capofila di cui portano il nome. Provenendo da diverse zone geopolitiche, i giuristi sono arrivati a delle conclusioni spesso divergenti nel capire le norme coraniche e i detti, divergenze rese meno importanti dal fatto che tutti essi tentavano d'usare lo stesso approccio metodologico offerto dalla scienza che studiava le basi del diritto per dedurne le norme. Questi giuristi si consideravano al servizio della shari'ah. Come lo Stato, non si arrogavano il potere legislativo, prerogativa esclusiva di Dio. Così Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) intitolerà una delle sue opere *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin*, cioè *L'istruzione dei firmatari al posto del padrone dell'universo*).

2) Divisione tra musulmani

Dopo la morte di Maometto nel 632, i musulmani si sono divisi sulla questione della successione. La fazione coraiscita, sotto la guida di 'Umar, impose il suo candidato: il vecchio Abu-Bakr, padre di 'Ayshah, la moglie favorita di Maometto, escludendo in tal modo 'Ali, cugino e genero di Maometto e marito di sua figlia Fatima nata dalla prima moglie Cadigia. Abu-Bakr morì di cause naturali in 634 e 'Umar gli succedette, ma fu assassinato nel 644. 'Uthman, il successore di 'Umar fu ucciso a sua volta nel 656. Nominato califfo, 'Ali fu costretto a far fronte a una guerra lanciata dal suo concorrente Mu'awiyah (d. 680), governatore della Siria e eventuale fondatore della dinastia omayyada. 'Ali fu assassinato nel 661.

La delusione che 'Ali provò in occasione della sua prima esclusione e le rivendicazioni dei suoi discendenti sono all'origine dei sanguinosi conflitti tra Sunniti (coloro che seguono la tradizione

ortodossa di Maometto) e Sciiti (i sostenitori di 'Ali). Peraltro, le ambizioni dei numerosi discendenti di 'Ali divisero gli Sciiti in molte sette. Complessivamente, ce ne furono circa 70, ma lo storico Maqrizi (d. 1442) ne menziona 300, che si sono scomunicate a vicenda.

Dal conflitto tra Sunniti e Sciiti emerse un terzo gruppo chiamato Carigiti, gli uscenti. Questo gruppo rifiutò l'arbitrato che aveva messo fine alla lotta tra 'Ali e Mu'awiyah. Costituì così un ramo anti-Sunnita e anti-Sciita. I Carigiti finirono per scindersi a loro volta in varie correnti; di questi oggi restano solo gli Ibaditi che sono al potere in Oman.

Qui di seguito, parleremo delle scuole di diritto d'obbedienza sunnita, sciita e carigita. Poi, ci occuperemo delle scuole che sono eventualmente scomparse.

II. Scuole d'obbedienza sannita

La maggioranza dei musulmani appartiene a una delle quattro scuole sunnite che prendono il proprio nome dai rispettivi capofila. Ma ci sono anche musulmani che aderiscono a due scuole diverse: una per quanto riguarda gli aspetti giuridici imposti dal regime al potere, e l'altra per quanto riguarda gli aspetti culturali che riguardano la scelta personale. Questo significa che membri della stessa famiglia possono aderire a scuole differenti.

1) Scuola hanafita

Questa scuola porta il nome d'Abu-Hanifah (d. 767), uno studioso d'origine persiana nativo di Kufa, in Iraq.

Abu-Hanifah apparteneva a una ricca famiglia da cui aveva ereditato un fiorente commercio in seta. Ne gestiva gli affari insieme a un intermediario, ma dedicava la maggior parte del suo tempo alla ricerca del sapere consultando i dotti e gli eruditi della sua epoca. Nell'arco di qualche anno riuscì a creare un proprio cerchio d'allievi a cui impartì il proprio sapere, addossandosene i bisogni materiali.

Oppositore inflessibile delle ingiustizie dei governanti, Abu-Hanifah rifiutò ogni offerta che gli fu fatta per accedere a una funzione pubblica per timore di non essere coerente con i suoi principi, cosa che gli valse anche d'essere perseguitato e ucciso. Era conosciuto per il suo spirito generoso e aperto, un uomo che non imponeva mai il suo punto di vista. Si riporta che in una delle sue sentenze disse: "Ciò che diciamo è un'opinione, ed è il meglio al quale siamo giunti. Se qualcuno avesse un'opinione migliore, essa sarà più precisa che la nostra". Nei suoi ragionamenti, seguiva il Corano e la Sunnah di Maometto, e non esitava ad invocare delle interpretazioni divergenti del Corano. Quando non c'erano opinioni vincolanti in queste due fonti, sceglieva fra quelle dei compagni di Maometto. Quanto alle opinioni di coloro che sono venuti dopo, riteneva che erano soggette a errori, accordandosi però il diritto di seguire il loro ragionamento usando il meccanismo della deduzione analogica. Diceva a questo proposito: "Sono uomini, e anche noi siamo degli uomini". Se la soluzione dedotta tramite l'analogia non lo soddisfaceva, sceglieva la soluzione che gli sembrava più adatta (*istihsan*). Ammetteva il ricorso al consenso e al costume (le consuetudini collettive) se non contraddicevano il Corano, la Sunnah di Maometto e le prassi dei compagni di Maometto.

L'insegnamento d'Abu-Hanifah ha quattro caratteristiche:

- ▶ In quanto commerciante, è normale che il contributo d'Abu-Hanifah sia stato importante in materia di obbligazioni e contratti. Nelle sue opinioni esigette che le parti ad un contratto fossero informate della sua natura, che il divieto d'interessi fosse rispettato, che le norme sociali fossero rispettate e che i rapporti tra le parti fossero imperniati sulla reciproca fiducia.
- ▶ Era favorevole alla libertà individuale nella misura in cui ogni persona era capace di usare la ragione e che questa libertà non violasse un divieto; era dunque contrario all'ingerenza della comunità o delle autorità. Contrariamente ad altri giuristi, tra cui ritroviamo i suoi discepoli, permetteva alle donne maggiorenni e in possesso di tutte le loro facoltà di contrarre matrimonio anche contro la volontà del loro tutore. Esigeva però che il marito fosse della medesima

condizione sociale (cioè che fosse all'altezza della famiglia della donna). Era contrario al divieto imposto ai prodigi (figli spendaccioni) di più di 25 anni, tranne quando nuocevano agli altri. Riteneva che la loro libertà individuale fosse più importante dei beni che dilapidavano. Preferiva anche che lo Stato intervenisse il meno possibile nelle relazioni interpersonali, lasciandone la responsabilità agli individui. Per esempio, secondo quanto è stato riportato, Abu-Hanifah avrebbe consigliato qualcuno – che si lamentava di un vicino che aveva scavato una cisterna vicino alla sua parete col rischio di fare crollare quest'ultimo – di discuterne con quest'ultimo e, in caso di rifiuto, di scavare un gabinetto presso la cisterna.

- ▶ Uomo d'esperienza e di perspicacia, ad Abu-Hanifah sono stati attribuiti un gran numero d'artifici giuridici che avevano lo scopo di mitigare l'eccessivo rigore della legge. Aveva fama di saper elaborare responsi in casi ipotetici, cercando soluzioni a problemi prima ancora che avvenissero. È quello che si chiama *al-fiqh al-iftiradi* (il diritto ipotetico). Le opere hanafite sono particolarmente numerose in questo campo.
- ▶ Abu-Hanifah vedeva d'un occhio sospetto i detti (hadith) di Maometto e accettava solo quelli che erano ben noti. Per questo motivo sovente ricorreva al ragionamento per analogia. Certi autori hanno spiegato la sua diffidenza nei riguardi dei detti citando la seguente storia allegorica: coloro che raccolsero i detti assomigliano a dei farmacisti che preparano i farmaci; i giuristi invece assomigliano ai medici che selezionano i farmaci più idonei a curare il paziente¹.

Abu-Hanifah non ha lasciato scritti, a eccezione di alcuni opuscoli secondari di teologia e di morale. Le sue opinioni giuridiche sono state riportate dai suoi discepoli, in particolare i cosiddetti "due compagni":

- ▶ Abu-Yusuf (d. 798), giudice capo di Bagdad e primo a occupare questa funzione (*qadi al-qudat*: giudice dei giudici). Delle sue opere non resta che *Kitab al-kharaj*: Il Libro delle Imposte.
- ▶ Al-Shaybani (d. 805), che occupò funzioni giudiziarie a Bagdad. I suoi scritti costituiscono le basi dell'insegnamento d'Abu-Hanifah. Da segnalare: *Al-Mabsut*, *Al-Ziyadat*, *Al-Jami' al-kabir*, *Al-Jami' al-saghir*, *Al-Siyar al-kabir* e *Al-Siyar al-saghir*. Quest'ultime due opere trattano delle relazioni internazionali e fanno d'Al-Shaybani uno dei pionieri del diritto internazionale².

La scuola d'Abu-Hanifah fu la scuola ufficiale dello Stato abbassida e dell'impero ottomano. Questo spiega perché questa scuola sia diffusa nei Paesi e territori che questi due regimi hanno occupato, perfino andando oltre le loro frontiere. Ecco perché gli hanafiti si trovano in Iraq, in Siria, in Libano, in Giordania, in Palestina, in Egitto, in Turchia, in Albania, fra i musulmani dei Balcani e del Caucaso, in Afganistan, nel Bangladesh e fra i musulmani d'India e della Cina. Secondo un autore circa la metà di tutti i musulmani³ aderisce a questa scuola facendone la scuola maggioritaria fra i musulmani. Pur essendo la scuola ufficiale dal punto di vista giuridico in alcuni di questi Paesi, tra i ceti popolari, la scuola hanafita deve affrontare la concorrenza d'altre scuole. È il caso dell'Egitto dove la maggioranza della popolazione aderisce alla scuola sciafiita e dove una minoranza preferisce la scuola malichita.

2) Scuola malichita

Questa scuola porta il nome di Malik Ibn-Anas (d. 795), nato in una famiglia araba yemenita.

In gioventù Malik si dedicò insieme ai dotti di Medina a raccogliere i detti di Maometto e le opinioni dei compagni di quest'ultimo e dei loro successori. Poi si consacrò all'insegnamento nella Moschea del Profeta a Medina e a casa sua. Contrariamente ad Abu-Hanifah, che era ricco, Malik non rifiutava i regali dei dirigenti politici, ritenendo che fosse il loro dovere di sovvenire ai bisogni

¹ Rishi: *Al-madhab al-hanafi*, p. 270-271.

² Per i principali libri hanafiti che si riferiscono alle basi del diritto e ai rami del diritto, v. Rishi: *Al-madhab al-hanafi*, p. 343-355.

³ Rishi: *Al-madhab al-hanafi*, p. 341.

di coloro che si dedicavano all'istruzione degli altri. Oltretutto, si mostrava reticente di fronte alle insurrezioni contro i regimi esistenti ritenendo che il disordine fosse un peggior male che un regime ingiusto; credeva anche che ogni popolo ha il regime che merita. Perciò, pur preferendo un potere scelto dal popolo, s'adattava al potere ereditario in modo da evitare disordini. Sotto il regno d'un potere ingiusto, si sforzava a istruire il popolo e consigliare i governanti ogni volta che ne aveva l'occasione. Fu perseguitato per motivi che sono rimasti poco chiari. Certi autori speculano che tale sorte gli fu riservata perché aveva rifiutato il matrimonio provvisorio, per avere preferito 'Uthman (d. 656) ad 'Ali (d. 661), o per via d'un detto di Maometto – "Una persona che è stata costretta a giurare fedeltà non ha l'obbligo di rispettare tale giuramento" – invocato dai sostenitori di 'Ali per rivoltarsi contro il califfo Al-Mansur (d. 775).

I responsi di Malik si limitavano a questioni concrete poiché egli rifiutava le questioni ipotetiche. Non esitava a dire "non lo so" ai suoi interlocutori, e prendeva tutto il tempo che gli sembrava necessario per rispondere ai quesiti postigli. Dava inoltre la stessa importanza alle piccole questioni che alle grandi. Rifiutava di dichiarare la sua opinione apertamente su questioni sulle quali s'erano già pronunciati altri giudici in modo che le sentenze di quest'ultimi ritenessero il loro prestigio e che la gente non le disobbedisse. Ciò nondimeno non si privava dell'opportunità di offrire i suoi consigli ai giudici.

Le opinioni e i responsi di Malik si fondavano sul Corano, la Sunnah di Maometto, le norme sociali dei Medinesi, le opinioni dei compagni di Maometto, il meccanismo della deduzione analogica, l'interesse pubblico, la preferenza e la chiusura dei pretesti, nozioni sulle quali ritorneremo.

La sola opera autentica attribuita a Malik è la *Al-Muwatta'*. Si tratta di una raccolta i cui contenuti sono classificati secondo una logica giuridica. Per ogni materia, Malik indica il detto di Maometto e dei suoi compagni, la norma sociale di Medina, le opinioni dei giuristi e la sua soluzione. Il testo, che fu continuamente rivisto e corretto per circa quaranta anni, all'inizio aveva dieci mila detti, numero che scese di anno in anno. Se ne conoscono quattordici versioni, di cui tre sono state pubblicate: quella di Yahya Al-Laythi (con 1843 detti), quella di Muhammad Al-Shaybani (con 1008 detti) e quella di 'Ali Ibn-Ziyad (edizione parziale)¹. La raccolta fu redatta per volontà del Califfo Al-Mansur (d. 775) che voleva imporla dappertutto in modo da uniformizzare le decisioni giudiziarie, ma Malik glielo sconsigliò sostenendo che ogni zona aderiva alle fonti della Sunnah nelle quali credeva². Un'altro testo fondamentale della scuola malichita è l'*Al-Mudawwanah al-kubra*, redatto da Sahnun (d. 855). Contiene i responsi che Malik ha dato a 36.000 quesiti³.

La scuola di Malik è maggioritaria nei seguenti Paesi: Marocco, Algeria, Tunisia, Libia, Mauritania, Nigeria e altri Paesi d'Africa nera. Ha anche aderenti in Egitto, in Sudan, nel Bahrain, in Kuwait, nel Qatar, negli Emirati Arabi Uniti e in Arabia Saudita. In termini assoluti è la seconda scuola giuridica per importanza. Era dominante nell'Andalusia musulmana. Fra i suoi giuristi è doveroso ricordare Ibn-Rushd, giudice a Cordova (d. 1126, autore dell'*Al-muqaddimat al-mumahhidat*), e suo nipote, il famoso filosofo Ibn-Rushd, meglio conosciuto in Occidente con il nome d'Averroè (d. 1198, autore dell'opera *Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid*)⁴.

3) Scuola sciafi'ita

Il fondatore di questa scuola è Muhammad Idris Al-Shafi'i (d. 820) che nacque a Gaza nella tribù dei Coraisciti, quella del Profeta Maometto. Dopo la morte del padre, la madre, d'origine yemenita, lo portò a Mecca. Poi, a Medina, seguì i corsi di Malik per nove anni. Nominato funzionario a Najran, fu perseguitato dal governatore locale su pretesto che fosse un sostenitore dei sostenitori di 'Ali e che avesse criticato gli Abbassidi. Fu liberato grazie all'intervento d'Al-Shaybani, che era

¹ Hamdan: *Al-Muwatta'*, p. 90-105. Sui manoscritti, v. p. 106 e ss.

² *Ivi*, p. 67-68.

³ Per i principali testi malichiti che si riferiscono alle basi e ai rami del diritto., v. Al-Jaza'iri: *Al-madhhab al-maliki*, p. 448-472.

⁴ V. una traduzione inglese nella bibliografia (sotto Ibn-Rushd).

allora giudice a Bagdad, e i cui corsi seguì per circa due anni prima di ritornare a insegnare prima alla Mecca, poi a Bagdad. Lasciò la capitale abbassida per il Cairo dove morì.

Al-Shafi'i ha il merito d'aver messo in ordine la scienza dei fondamenti del diritto musulmano nella sua famosa opera *Al-Risalah*. Come i suoi due predecessori, Abu-Hanifah e Malik, preconizzò il ricorso al Corano, alla Sunnah di Maometto e dei suoi compagni, alla deduzione analogica, ma respinse l'*istihsan* che consiste nello stabilire la norma più opportuna in caso le altre fonti non offrissero delle soluzioni. Riteneva che colui che ricorre all'*istihsan* agirebbe da legislatore e così facendo alluderebbe a una possibile incompletezza del diritto musulmano. Oltre a *Al-Risalah*, Al-Shafi'i ha dettato due opere – *Kitab al-umm* e *Al-Mabsut* – al suo discepolo Al-Za'farani. Durante il suo soggiorno al Cairo, intraprese la revisione dei suoi scritti di Bagdad, adattando la sua dottrina alle norme locali. Per questo, si distingue la vecchia dottrina d'Al-Shafi'i da quella nuova.

Fra i giuristi dell'epoca classica appartenenti a questa scuola, si citano in particolare:

- ▶ Al-Mawardi (d. 1058), autore de *Al-Hawi al-kabir* e *Al-Ahkam al-sultaniyyah*.
- ▶ Al-Ghazali (d. 1111), autore de *Ihya' 'ulum al-din*.
- ▶ Al-Nawawi (d. 1277), autore di *Rawdat al-talibin* e *Al-Majm'*¹.

Aderenti alla scuola sciafiita vivono in Egitto, in Giordania, in Libano, in Siria, in Iraq, in Arabia Saudita, in Pakistan, in Bangladesh, in India, in Malesia, in Indonesia e in alcune regioni dell'Asia Centrale. In materia di culto, avrebbe il più grande numero di musulmani nel mondo. Ciò si spiega dal fatto che Malik era legato a Maometto da vincoli familiari, che fece numerosi viaggi attraverso il mondo musulmano, che contribuì molto alla creazione dei fondamenti del diritto e che fosse in favore della Sunnah senza essere troppo esigente.

4) Scuola hanbalita

Questa scuola, generalmente considerata come la più conservatrice fra le scuole sunnite, porta il nome d'Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855).

Ahmad nacque a Bagdad da una famiglia araba. Si interessò soprattutto a raccogliere i detti di Maometto, intraprendendo numerosi viaggi. Seguì i corsi d'Abu-Yusuf, discepolo d'Abu-Hanifah, e d'Al-Shafi'i, prima di crearsi un proprio seguito di discepoli.

L'epoca d'Ahmad conobbe la *mihnah*, l'inquisizione religiosa musulmana. Sotto l'influsso dei Mutaziliti, il califfo Al-Ma'mun (d. 833) proclamò come dogma ufficiale il principio che il Corano non era eterno ma creato. Chiunque affermasse il contrario era perseguitato. Se occupava una funzione pubblica era allontanato e la sua testimonianza non aveva alcuno valore in corte. Ahmad fu torturato e passò circa 28 mesi in prigione. Fu liberato senza avere ceduto, rifiutando di parlare di quest'affare. Poi, gli fu vietato d'insegnare e d'incontrare la gente.

Ahmad visse modestamente, non s'interessava alle controversie e si asteneva dal dare la sua opinione su questioni ipotetiche. Rifiutò d'occupare delle funzioni pubbliche, ritenendo che accettarle sotto un regime ingiusto sarebbe equivalso a diventarne complice. Rifiutò quindi ogni dono che le autorità volevano fargli, e quando ne riceveva, li distribuiva ai poveri per non dover farli entrare in casa sua. A dispetto del fatto che preferiva vedere il potere tra le mani dei Coraisciti, la tribù di Maometto, accettava qualsiasi califfo scelto dal popolo, anche se non era arabo. Riteneva inoltre che non era necessario rivoltarsi contro i governanti che avevano preso il potere con la forza se in seguito governavano con giustizia. Spinse questa logica fino al punto di proibire la rivolta contro il potere ingiusto per timore che il disordine indebolisse la comunità musulmana. Preferì astenersi dal dire la sua opinione sulle diatribe tra 'Ali e Mu'awiyah che avevano diviso la comunità musulmana. Applicava così il principio coranico che diceva: "Questa è gente del passato. Avrà quello che ha meritato e voi avrete quello che meriterete, e non dovrete rispondere della loro condotta" (2:134).

¹ Per i principali testi sciafiiti che si riferiscono alle basi e ai rami del diritto, v. Al-Zuhayli: *Al-madhab al-shafi'i*, p. 536-541.

L'opera principale d'Ahmad Ibn-Hanbal fu l'*Al-Musnad*, una raccolta di 28.199 detti, compilata da suo figlio 'Abd-Allah e portata a termine da Abu-Bakr Al-Qati'i. Ahmad rifiutava che i suoi discepoli scrivessero qualcosa su lui – fatta eccezione per i testi che aveva compilato sui detti di Maometto – poiché riteneva che le sue opinioni e quelle dei suoi colleghi giuristi appartenessero al loro tempo, mentre il Corano e la Sunnah erano ordini celesti validi in ogni epoca. Ciò nonostante, i suoi discepoli ripresero le sue opinioni nelle loro opere. Anche se sembra che Ahmad accordasse dell'importanza solamente al Corano e alla Sunnah come fonti del diritto, Abu-Zahrah (d. 1974) dimostra ch'egli teneva conto d'altre fonti come il consenso, almeno quello tra i compagni di Maometto. Secondo Ahmad colui che afferma che un consenso può formarsi in epoca posteriore ai compagni del Profeta mente. Se un'opinione era incontestata, preferiva dire – "Non conosco un'opinione divergente" – senza affermare che fosse l'oggetto d'un consenso. Ahmad faceva ricorso al meccanismo della deduzione analogica, agli interessi non regolamentati (*masalih mursalah*), alla preferenza giuridica (*istihsan*) e alla presunzione di continuità (*istishab*), nozioni sulle quali ritorneremo più in là. Ad Ahmad ripugnava ricorrere a questi fonti quando esisteva già un passo coranico, un detto di Maometto o una tradizione di un compagno de Maometto.

Fra i giuristi dell'epoca classica di questa scuola, troviamo in particolare:

- ▶ Ibn-Qudamah (d. 1223), autore di *Al-Imdah*, *Al-Kafi* e *Al-Mughni*.
- ▶ Ibn-Taymiyyah (d. 1328), i suoi principali scritti sono riuniti nella raccolta *Majmu'at fatawa Ibn-Taymiyyah*.
- ▶ Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351), autore di un gran numero di testi tra i quali c'è *I'lam al-muwaqqi'in 'an rab al-'alamin*, *Zad al-mi'ad* e *Ahkam al-dhimma*¹.

Oggi questa scuola non è molto diffusa, concentrata quasi esclusivamente in Arabia Saudita dove costituisce la scuola ufficiale della dinastia wahhabita regnante. E questo per quattro motivi:

- ▶ Si è formata quando il campo del diritto era già occupato da altre scuole.
- ▶ Contrariamente alle altre scuole, pochi dei suoi giudici s'interessarono a disseminare gli insegnamenti del loro capofila.
- ▶ Non è stata favorita da nessun potere politico. Bisognerà attendere l'unificazione dell'Arabia in un solo regno sotto l'egida di re Ibn-Sa'ud (d. 1953) prima che i suoi insegnamenti fossero adottati e la scuola stessa eretta a scuola ufficiale del Paese.
- ▶ Gli adepti di questa scuola non esitavano a importunare e prendere severi provvedimenti contro il pubblico in virtù del principio coranico d'"ordinare il bene e proibire il male", ogni volta che riuscivano a imporsi. Così lo storico Ibn-al-Athir (d. 1233) riporta che in 934 esercitavano un gran potere a Bagdad. Non esitavano allora a riversare il vino che trovavano, a battere le cantanti e a rompere gli strumenti musicali. Quando trovavano un uomo che andava in giro con donne e figli, li interrogavano per determinarne i legami famigliari. Se la risposta non era soddisfacente, battevano l'uomo e lo portavano dalla polizia. Oggi questo atteggiamento prevale ancora in Arabia Saudita dove i comitati responsabili del mantenimento della moralità religiosa percorrono i mercati e le vie pubbliche, punendo senza esitazioni coloro che non rispettano i precetti religiosi in materia di promiscuità, abbigliamento e preghiera. Inoltre, le biblioteche e le istituzioni pubbliche e private cessano le loro attività all'ora della preghiera.

III. Scuole d'obbedienza sciita

Gli sciiti si sono divisi in vari gruppi, ciascuno seguendo la sua scuola giuridica. Parleremo qui soltanto di quattro scuole: *gia'farita*, *zaydita*, *isma'ilita* e *druza*.

¹ Per i principali testi hanbaliti che si riferiscono alle basi del diritto e ai rami del diritto, v. Al-Hamawi: *Al-madhhab al-hanbali*, p. 613-618.

1) Scuola gia'farita

La maggior parte degli Sciiti appartiene al ramo imamita. Sono anche chiamati Duodecimani, perché riconoscono dodici imam, o Gia'fariti, dal nome del sesto imam Gia'far Al-Sadiq (d. 765). Molti giuristi si avvalsero dell'insegnamento di quest'ultimo; fu il caso di Malik, Abu-Hanifah e Al-Thawri (d. 778).

Secondo gli Sciiti imamiti, il potere supremo dello Stato musulmano spettava solo ad 'Ali (d. 661) e ai suoi discendenti diretti nati da Fatimah, su designazione di Maometto. In questo furono però contestati dai Sunniti. Credono che l'imam (termine che utilizzano al posto di califfo) gode tanto dell'infallibilità che dell'impeccabilità, delle qualità che i Sunniti riservano ai soli profeti. Invocano i seguenti versetti giustificare la loro posizione: "O gente della casa, Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri" (33:33), e "[Finché] furono perseveranti e credettero con fermezza nei Nostri segni, sceglieremo tra loro dei capi che li dirigessero secondo il Nostro comando" (32:24). Citano anche Maometto, sostenendo che quest'ultimo avrebbe detto che dopo di lui che ci sarebbero stati 12 imam, tutti appartenenti alla tribù dei Coraisciti, quella di Maometto stesso¹.

Undici dei dodici imam degli Sciiti imamiti morirono in modo violento, mentre il dodicesimo (Muhammad Al-'Askari, nato nel 873) sarebbe scomparso misteriosamente, in un sotterraneo (*sirdab*) a Samirra' (in Iraq), quando aveva cinque anni senza lasciare discendenti. Ieri come oggi, i suoi seguaci credono che sia nascosto e pregano per la sua rapida parusia in modo da compiere la missione che la tradizione musulmana assegna al *Mahdi* (guidato): "Riempire di giustizia la terra invasa dall'iniquità"². L'articolo 5 della costituzione iraniana fa riferimento a questo ritorno:

Durante il tempo in cui il Dodicesimo imam (possa Dio accelerare la sua ricomparsa) rimane in occultazione, nella Repubblica Islamica dell'Iran la tutela degli affari e l'orientamento del popolo sono affidati alla responsabilità di un giurista giusto e pio, conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato d'energia, d'iniziativa e d'abilità amministrativa, che la maggioranza della popolazione riconosca e accetti come propria Guida. Nel caso in cui nessun giurista esperto di diritto musulmano ottenga tale riconoscimento maggioritario, le responsabilità sopra esposte saranno affidate a un Consiglio Direttivo composto di giuristi dotati dei requisiti già elencati³.

Dopo la scomparsa del dodicesimo imam, in campo giuridica gli Sciiti si sforzarono soprattutto a raccogliere tutte le informazioni sulle tradizioni degli imam. In aggiunta al loro modo di concepire la politica, gli Sciiti hanno alcune particolarità che li distinguono. In primo luogo, c'è il fatto che autorizzano il matrimonio temporaneo (*zawaj al-mut'ah*); poi, proibiscono il matrimonio tra un musulmano e una non musulmana, invocando il versetto: "Non mantenete legami coniugali con i miscredenti" (60:10). I Sunniti rimproverano loro anche di ricorrere alla dissimulazione, di cui parleremo più in là⁴.

I testi sciiti contemporanei dicono che le fonti del diritto musulmano sono il Corano, la Sunnah, il consenso e la ragione. Occorre tuttavia capire che per gli Sciiti, il consenso significa l'accordo sui detti degli imam, il che significa che il ricorso al consenso è di per sé un ricorso alla Sunnah degli imam. Per quanto riguarda la ragione, quest'ultima rappresenta il legame tra una data norma fissata dalla legge religiosa e una norma religiosa che ne è sottintesa. Per esempio, se il Corano e la Sunnah prescrivono il pellegrinaggio, non parlano però del viaggio che il pellegrinaggio impone. In tal caso, l'obbligo di viaggiare è dedotto dall'obbligo di fare il pellegrinaggio. La ragione qui non crea la norma; essa non fa che riconoscere il legame tra pellegrinaggio e viaggio. 'Ali (d. 661) disse: "La religione di Dio non è concepita dalla ragione". Questo significa che la ragione non può essere un legislatore⁵.

Fra i giuristi dell'epoca classica di questa scuola si citano in particolare:

¹ Salam: Al-wihdah al-'aqa'idiyyah, p. 287-312.

² Sulla scomparsa di 12mo imam e la sua parusia, v. Al-Nimr: Al-shi'ah, p. 189-235.

³ Constitution de la République islamique de l'Iran.

⁴ V. parte III, capitolo VI.III.

⁵ Al-Fadli: Al-madhab al-imami, p. 57-60.

- ▶ Gia'far Ibn-Ya'qub Al-Kulayni (d. 939): autore d'*Al-Kafi fî 'ilm al-din*.
- ▶ Abu-Gia'far Al-Tusi (d. 1067): autore di *Tahdhib al-ahkam* e *Al-Istibsar*.
- ▶ Gia'far Ibn-al-Hasan Al-Hilli (d. 1325): autore di *Shara'i' al-islam*.
- ▶ Zayn-al-Din Al-Jaba'i Al-'Amili (d. 1559): autore d'*Al-Rawdah al-bahiyyah sharh al-lam'ah al-dimashqiyyah*¹.

Gli Sciiti gia'fariti sono la schiacciante maggioranza in Iran. Da sempre, il sovrano di questo Paese è stato gelosamente sorvegliato dai dotti religiosi, che sono ritenuti essere gli interlocutori privilegiati dell'imam nascosto e dei suoi sostituti fino al suo ritorno. L'articolo 12 della costituzione iraniana del 1979 dice infatti:

La religione ufficiale dell'Iran è l'Islam di scuola Sciita Gia'farita Imamita, e questo articolo non è suscettibile di alcun mutamento nei tempi. Le altre scuole islamiche, quali la Hanafita, la Sciafiita, la Malechita, la Hanbalita e la Zaidita sono considerate con assoluto rispetto, e i loro seguaci sono totalmente liberi di professare, insegnare e compiere gli atti di culto previsti dai rispettivi canoni, e nel rispetto della loro giurisprudenza religiosa i loro contratti giuridici privati (compresi il matrimonio, il divorzio, l'eredità, il testamento) e le controversie relative hanno riconoscimento di legge nei tribunali. In ogni regione in cui i seguaci delle citate scuole costituiscano la maggioranza, i regolamenti locali, nei limiti di potere dei consigli, saranno conformi alle rispettive prescrizioni, nella salvaguardia dei diritti dei seguaci di altre scuole².

Gli Sciiti gia'fariti sono maggioritari anche in Iraq e sono numerosi in vari Paesi del Golfo, in Arabia Saudita, in Siria, in Libano, in India e in Pakistan.

2) Scuola zaydita

Questa scuola porta il nome di Zayd Ibn-'Ali (d. 740), il quinto imam, che i suoi adepti considerano come il legittimo erede d'Ali. Fu ucciso in battaglia contro il Califfo Hisham Ibn 'Abd-al-Malik (d. 743) che lo fece crocifiggere. Segretamente, Abu-Hanifah (d. 767) lo appoggiò e pronunciò delle fatwa in suo favore. Per due anni ne sarebbe anche stato un discepolo.

Per Zayd, il potere politico non era necessariamente ereditario, anche se era preferibile che fosse affidato alla tribù di 'Ali. Secondo lui, Maometto non avrebbe scelto quest'ultimo per nome, ma l'avrebbe scelto per le sue qualità, come il migliore dei compagni. Questo voleva dire che i musulmani potevano avere qualsiasi capo di Stato se ha le qualità di 'Ali. Questo significa inoltre che non era obbligatorio che il successore del profeta fosse della sua tribù. Per gli Zayditi, gli imam non sono infallibili. In più di Maometto, solo quattro altre persone potevano pretendere all'infallibilità, cioè 'Ali, Fatimah e i loro due figli Al-Hasan e Al-Husayn. Gli Zayditi non ammettono il concetto dell'imam nascosto e, quindi, non credono alla parusia dell'imam.

Sul piano giuridico, scrisse un autore sciita, la scuola zaydita è più vicina al sunnismo che allo sciismo. Sul piano del dogma sarebbe invece più vicina allo sciismo. Secondo lui, i fondatori di questa scuola cercavano un modo di riconciliare Sciiti e Sunniti³.

La scuola zaydita è la scuola ufficiale del Yemen. Fra i suoi giuristi, vengono menzionati in particolare:

- ▶ Yahya Ibn-al-Husayn Ibn-al-Qasim (d. 911), autore di numerose opere tra cui l'*Al-Qiyas* e il *Kitab al-ahkam fî bayan al-halal wal-haram*.
- ▶ Ahmad Ibn-Yahya Ibn-al-Murtada (d. 1437), anche lui autore di numerose opere tra cui il *Matn al-azhar* e il *Kitab al-bahr al-zakhkhar*.
- ▶ 'Abd-Allah Ibn Abu-al-Qasim Ibn-Miftah (d. 1472), autore di *Al-Taj al-mudhahhab li-ahkam al-madhhab*, un commentario sul *Matn al-azhar*.
- ▶ Muhammad Al-Shawkani (d. 1834), considerato uno dei più grandi giuristi musulmani. La sua opera non si limita alla scuola zaydita. Fra i suoi libri troviamo *Nayl al-awtar* (un'esegesi sui

¹ Per i principali libri sciiti che si riferiscono alle basi del diritto ed ai rami del diritto, v. Al-Fadli: *Al-madhhab al-imami*, p. 155-179.

² Constitution de la République islamique de l'Iran.

³ Al-Fadli: *Al-madhhab al-imami*, p. 67.

detti di Maometto catalogati per ordinamento giuridico), *Irshad al-fuhul fi 'ilm al-usul e Al-Durar al-bahiyyah*.

3) Scuola isma'ilita

Alcuni Isma'iliti si dicono discendenti di Isma'il (Ismaele), figlio d'Abramo; altri credono che la loro origine risalga all'inizio della creazione. Il gruppo nacque da una scissione tra Sciiti. I primi Isma'iliti dissero che dopo la morte di Gia'far Al-Sadiq (d. 765), il sesto imam sciita, l'imamato era passato al figlio Isma'il che aveva finto la sua morte per sfuggire a suoi persecutori. Per gli avversari degli Isma'iliti, Isma'il era effettivamente morto nel 764 quando suo padre era ancora vivo, e che l'imamato era quindi stato trasmesso a suo fratello Musa Al-Qadhim.

Secondo la tradizione isma'ilita, la morte d'Isma'il segnò il passaggio dell'imamato a suo figlio Muhammad (d. 812) il quale, come il padre, visse nascosto salvo a presentarsi ai suoi seguaci. Gli imam che gli sono succeduti avrebbero anche loro scelto di vivere nascosti fino all'apparizione nel Magreb d'imam 'Ubayd-Allah Al-Mahdi nel 905. Questi imam si dicevano discendenti di Fatimah, la figlia di Maometto, sposa di 'Ali (d. 661). Per questo, furono chiamati Fatimidi. Legittimati da questo legame segretamente propagarono la loro dottrina e fomentarono disordini. Fondarono un primo Stato fatimida in Tunisia nel 905; governarono poi nel Yemen, nel Bahrain e in Egitto dove rimasero al potere tra il 909 e il 1171. È a loro che dobbiamo la famosa università d'Al-Azhar.

Gli Isma'iliti hanno la reputazione d'interpretare il Corano in modo esoterico. Ideologicamente sono vicini al neo-platonismo. Accanto al Corano e alla Sunnah, danno una grande importanza all'opera *Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa* (le Epistole dei fratelli sinceri e degli amici leali)¹. Questa anonima opera enciclopedica collettiva raccoglie 51 o 52 epistole che risalgono probabilmente alla fine del X° secolo. Destinata a essere studiata in circoli ristretti, essa presenta la dottrina isma'ilita come fu scritta originalmente. Dà prova di una grande tolleranza nei riguardi d'altre correnti filosofiche e comunità religiose pur cercando d'attrarli verso un'unità di pensiero.

Al-Qadi Al-Nu'man (d. 974) è considerato come l'autorità in materia di giurisprudenza. La sua opera *Da'a'im al-islam* – redatta verso l'anno 960 sotto la tutela del califfo Al-Mu'iz-li-Din-Allah – divenne la legge ufficiale. Ancor oggi continua a essere il testo giuridico di riferimento dei tribunali in India e in Pakistan per quanto riguarda lo statuto personale degli Isma'iliti. Per questo giurista, il Corano e la Sunnah sono le prime due fonti del diritto. Se il musulmano non vi trova le soluzioni ricercate allora deve rivolgersi all'imam, la cui obbedienza è il primo pilastro dell'islam dopo la fede in Dio. Pregare e fare delle opere buone sono inutili senza l'imam. Ancor oggi gli isma'iliti gli danno il quinto dei loro redditi². Al-Qadi Al-Nu'man si riferisce continuamente alle opinioni dell'imam Gia'far Al-Sadiq e rigetta l'approccio razionale, la deduzione analogica o il consenso come fonti del diritto³.

Oggi si distinguono gli Isma'iliti orientali, i cosiddetti Bahara del Pakistan e dell'India, e loro adepti in Iran e l'Asia Centrale, dagli Isma'iliti occidentali che vivono nel sud della penisola arabica e nei Paesi arabi del Golfo, in Nord-Africa, in Tanzania e in Siria. Si riconoscono oggi nell'attuale imam Karim Agha Khan, 49^{mo} successore ereditario discendente di 'Ali e di Fatimah, in funzione dal 11 luglio 1957. Gli Isma'iliti hanno una costituzione⁴, promulgata il 11 luglio 1990, che riconosce all'imam un diritto assoluto su ogni questione d'ordine religioso o comunitario (articolo 1). Egli può interpretare, modificare o sospendere ogni norma che li riguarda. La costituzione prevede un comitato internazionale e nazionale di riconciliazione e d'arbitrato che mira a risolvere le dispute di tipo civile, commerciale e familiare (articoli 12 e 13). Nelle questioni che riguardano lo statuto personale (matrimonio, successione, apostasia) gli Isma'iliti sono soggetti alla loro legge religiosa;

¹ *Rasa'il ikhwan al-safa*, vol. 2, p. 203-377.

² Sull'importanza dell'imam, v. Al-Qadi Al-Nu'man: *Da'a'im al-islam*, vol. 1, p. 14-98.

³ Su questo punto preciso, v. Al-Qadi Al-Nu'man: *Ikhtilaf usul al-fiqh*.

⁴ Ismaili constitution: <http://www.ismaili.net/html/>

tuttavia, se il Paese dove risiedono non riconosce questa legge, è la legge locale che si applica (articolo 15).

Segnaliamo che in Siria gli Isma'iliti, come gli altri gruppi musulmani (Druzi esclusi), sono soggetti a un diritto musulmano e una giurisdizione unificata in materia di statuto personale e di successione.

4) Scuola druzza

I Druzi, chiamati *muwahhidun* (gli unitari) o *Banu Ma'ruf*, portano il nome di Muhammad Ibn-Isma'il Al-Darazi¹. Quest'ultimo pretese che Dio si fosse incarnato nel sesto califfo fatimita d'Egitto Al-Mansur Ibn Al-'Aziz-bil-Lah, che s'era dato il titolo di *Al-Hakim Bi-amr-Allah* (governatore per ordine di Allah) e che regnò tra il 996 e il 1021. Mentre i Druzi elaborarono una visione idilliaca del loro divino califfo, giustificandone le eccentricità², i loro avversari lo descrissero come un uomo d'umore volubile; un uomo dissoluto, tirannico, sanguinario; a volte persecutore dei non musulmani, altre volte generoso nei loro confronti. Verso la fine della sua vita, lasciò crescere i capelli e le unghie dedicandosi al misticismo prima di scomparire. La sua scomparsa ha dato adito a varie ipotesi: per gli uni, fu assassinato nel suo ritiro con la complicità di sua sorella; per altri, si sarebbe semplicemente fatto monaco cristiano. Qualunque sia la verità storica, i Druzi credono che sia salito in cielo da cui scenderà un giorno³.

Secondo Abu-Khzam, sceicco druzo che difende l'islamicità della sua comunità, le fonti degli insegnamenti e delle leggi druze sono il Corano, la Sunnah di Maometto e l'Antico e il Nuovo Testamento. Accanto a queste fonti che i Druzi hanno in comune con le scuole sunnite e sciite, essi possiedono le loro proprie fonti sacre, in particolare *Rasa'il al-hikmah* (le Epistole della saggezza, di cui sole 111 si conoscono), e le loro esegesi, soprattutto quella di 'Abd-Allah Al-Tanukhi (d. 1479), considerato come il più autorevole esperto druzo⁴.

I Druzi hanno delle credenze che sono in netto contrasto con quelle degli altri musulmani. Per esempio, essi credono nell'incarnazione (*tagialli*), che Dio sia apparso 72 volte in forma umana per guidare l'umanità – l'ultima in data fu quella come califfo Al-Hakim Bi-amr-Allah⁵. Essi credono anche nella ripetuta reincarnazione degli individui (*taqammus*) in altri corpi umani, sotto vari nomi, il numero degli abitanti della terra restando sempre lo stesso⁶. Questo avvenne ai loro cinque principali profeti, esseri perfetti, che apparvero simultaneamente ogniquale volta Dio s'incarnò e prese vari nomi. I Druzi li chiamano *Hudud* (limiti), termine ripreso del Corano ma interpretato a modo loro: "Questi sono i limiti di Allah. Chi obbedisce ad Allah e al Suo Messaggero, sarà introdotto nei Giardini dove scorrono i ruscelli, dove rimarrà in eterno. Ecco la beatitudine immensa" (4:13)⁷. Alla fine dei tempi, Dio riapparirà come Al-Hakim accompagnato dai suoi

¹ Al-Darazi fu assassinato nel 1019 da uno dei suoi compagni, Hamza, per apostasia. Perciò i druzi sono infastidi da questo nome.

² V. Abu-'iz-al-Din: *Al-duruz fil-tarikh*, p. 95-110; Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 34-48 e 55-59. Su queste giustificazioni, v. Catéchisme des druzes, questioni 98-101

³ Yassyn: *Al-'aqidah al-durziyyah*, 11-29; Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*, p. 36-78; Al-Khatib: *'Aqidat al-duruz*, p. 40-78.

⁴ Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 63-108.

⁵ Abu-Turabi prova l'incarnazione di Dio invocando i versetti coranici seguenti: 2:253; 4:164; 7:143 e 172; 43:84; 50:16; 89:22. Cita anche detti di Maometto e versetti dell'Antico Testamento (Abu-Turabi: *Man hum al-muwahhidun*, p. 18-20). Sull'incarnazione di Dio, v. Ibn-Sirin: *Masadir al-'aqidah al-durziyyah*, p. 65-114.

⁶ Secondo Abu-Turabi, la prova dell'incarnazione degli individui si trova nei versetti coranici seguenti: 2:28; 4:51; 6:158; 10:4; 32:20; 40:11; 56:62; 89:27-30 (Abu-Turabi: *Man hum al-muwahhidun*, p. 39-41). Sulla reincarnazione degli individui, v. Ibn-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 295-304; Ibn-Sirin, p. 391-439.

⁷ Il termine *hudud* è utilizzato 12 volte nel Corano (2:187 e 229-230; 4:13; 9:112; 58:4; 65:1). I giuristi musulmani interpretano questo termine nel senso d'ordine di Dio. È usato sovente per indicare le offese penali sancite dal Corano. Per i Druzi, questo termine indica le persone che sono perfette.

cinque profeti per distruggere la Kaaba, uccidere il grande Satana (Maometto) ¹ e sua moglie ('Ali)² e dominare il mondo³.

Sul piano religioso, la legge druza abolisce i cinque pilastri della religione musulmana: la professione della fede, la preghiera, il digiuno, l'elemosina legale (*zakat*) e il pellegrinaggio. Fa lo stesso con la guerra santa⁴. La legge druza condanna l'apostasia e non predica il proselitismo, la conversione alla religione druza essendo normalmente esclusa. Impone ai credenti la dissimulazione sul piano dei comportamenti e degli insegnamenti della dottrina druza. Ne riparleremo più avanti⁵.

I Druzi in Libano, Siria e Israele hanno le loro leggi e i loro tribunali in materia di statuto personale. Le loro leggi proibiscono il matrimonio misto e la poligamia. Il ripudio deve essere confermato dal giudice, che condanna il marito a pagare un risarcimento se ripudia la moglie senza validi motivi. Contrariamente agli altri musulmani, il ripudio tra i Druzi è considerato definitivo e il marito non può più riposarsi con l'ex moglie. In Libano, i tribunali druzi ricorrono agli insegnamenti della scuola hanafita per colmare le lacune che possono apparire nel loro sistema di diritto.

Oggi i Druzi sono circa un milione, divisi tra Siria (500.000), Libano (300.000), Israele (98.000) e Giordania (20.000). Ce ne sono circa 20.000 negli Stati Uniti⁶.

IV. Scuola d'obbedienza carigita: la scuola ibadita

Ricordiamo che i Carigiti furono coloro che rifiutarono di schierarsi per Mu'awiyah o 'Ali dopo il famoso arbitrato che mise fine al conflitto tra i due. Gli Ibaditi, il cui nome deriva da 'Abd-Allah Ibn-Ibad (d. 705), sono generalmente considerati come un ramo moderato dei Carigiti. Ma essi stessi rifiutano tale associazione e condannano gli eccessi dei Carigiti, in particolare il ramo di Nafi' Ibn-al-Azraq (d. 685); si ricollegano preferibilmente con l'imam Giabir Ibn-Zayd (d. v. 712) di cui tacevano il nome per evitargli delle persecuzioni. Per questo motivo, la scuola ibadita può essere considerata la più vecchia scuola di giurisprudenza musulmana. Ciò nonostante, l'imam Malik (d. 795) riteneva che gli ibaditi – che trattava alla stregua dei Carigiti – dovessero pentirsi e, in caso di rifiuto, essere giustiziati. Oggi i Sunniti sono più concilianti nei loro riguardi e gli esponenti delle due scuole organizzano congiuntamente dei congressi. Una delle loro specificità è il fatto di credere che il Corano sia stato creato e che non sia eterno come asseriscono i Sunniti. E fu questo punto dottrinale che servì per giustificare le azioni inquisitorie contro di loro (*al-mihnah*) sotto il regno degli abbassidi.

Gli Ibaditi sono maggioritari nell'Oman; alcune comunità vivono in Yemen, Libia, Tunisia, Algeria e sull'isola di Zanzibar (oggi parte della Tanzania).

È da segnalare che molte delle opere a carattere giuridico di questa scuola sono state redatte in forma di poesia. Fra i giuristi ibaditi più conosciuti, ci sono:

- ▶ Diya'-al-Din 'Abd-al-'Aziz (d. 1223), autore dell'opera *Al-Nil wa-shifa' al-'alil* che serve da base per gli insegnamenti di questa scuola.
- ▶ Muhammad Ibn-Yusuf Itfish (d. il 1914), che scrisse una grande esegesi dell'opera *Al-Nil wa-shifa' al-'alil*.

V. Scuole scomparse

Accanto alle scuole già descritte, se ne annoverano altre che hanno avuto meno successo; scuole che finirono per scomparire senza eredi. Eccone tre d'obbedienza sunnita.

¹ Sulla posizione dei druzy nei riguardi di Maometto, v. Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 225-233.

² Sulla posizione dei druzy nei riguardi di 'Ali, v. Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 234-240.

³ Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 239-253; Yassyn: Al-'aqidah al-durziyyah, p. 31-72 e 87-93.

⁴ V. Rasa'il al-hikmah, no 6, p. 49-63; Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 241-246.

⁵ V. Parte III, capitolo VI.III.

⁶ Queste cifre provengono da vari siti Internet.

1) Scuola d'Al-Awza'i

Porta il nome dell'imam 'Abd-al-Rahman Al-Awza'i (d. 774), nato a Damasco dove fu cadì e morto a Beirut. I suoi insegnamenti sono conosciuti grazie agli scritti delle altre scuole. Così, nel *Siyar Al-Awza'i* d'Al-Shafi'i si trovano le opinioni di Abu-Hanifah (d. 767) su questioni relative alla guerra e ai trattati di pace con le risposte d'Al-Awza'i e le repliche d'Abu-Yusuf. Al-Awza'i era stato maestro di Malik.

Sparita nel X° secolo, questa scuola era diffusa in Andalusia, in Nord-Africa e in Siria. In quest'ultima, fu la scuola dominante fino all'avvento della scuola sciafiita nel X° secolo.

2) Scuola dhahirita

Il fondatore di questa scuola si chiamava Da'ud Al-Asbahani (d. 883), ed era conosciuto per il suo ascetismo e la sua umiltà e per suo coraggio che aveva nell'esporre le sue opinioni. Iniziò la sua carriera come sciafiita prima di fondare la propria scuola. Si occupava molto dei detti di Maometto, dando prestigio alla sua scuola a un'epoca dominata da divisioni tra giuristi. Nel IX° e X° secoli era considerata la quarta scuola di giurisprudenza in Oriente dopo quella d'Abu-Hanifah (d. 767), di Malik e d'Al-Shafi'i. Più tardi fu rimpiazzata dalla scuola hanbalita.

La tradizione dhahirita era diffusa in Andalusia, in particolare a causa degli scritti del famoso giurista Ibn-Hazm (d. 1064). Nato a Cordova da una ricca famiglia d'origine persiana, Ibn-Hazm era figlio d'un ministro del califfo che fu rimosso e perseguitato. Lui stesso fece della politica sino a diventare ministro, per poi conoscere la sconfitta, l'imprigionamento e l'esilio. Ogni volta ritornava sempre alle scienze religiose, non senza suscitare degli odi contro di se, a tal punto che i suoi libri furono bruciati. Iniziò la sua carriera come Malichita, divenne poi Sciafiita prima di diventare Dhahirita.

La scuola dhahirita deve il suo nome al fatto che per i suoi giuristi solo il senso evidente (*dhahir*) – derivando dal Corano e dalla Sunnah di Maometto – costituisce la fonte delle norme giuridiche. Questa scuola respinge il ricorso alle altre fonti del diritto musulmano come il ragionamento (*al-ra'y*). Il ricorso al ragionamento significa interrogarsi sulle ragioni che le norme sottintendono. Ma secondo i suoi esponenti non si può interrogare Dio: "Non sarà Lui ad essere interrogato, sono loro che lo saranno" (21:23). Invece, quando il Corano e la Sunnah tacciono su certe cose, bisogna applicare la norma della liceità nel senso del versetto: "Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra" (2:29). Commentando il versetto: "Poi Iblīs li fece inciampare e scacciare dal luogo in cui si trovavano. E Noi dicemmo: "Andatevene via, nemici gli uni degli altri. Avrete una dimora sulla terra e ne godrete per un tempo stabilito" (2:36), Ibn-Hazm scrisse: "Dio ha reso lecito per noi ogni cosa, dandocene il diritto all'usufrutto, e ha proibito ciò che voleva proibire, il tutto legiferando". Ciò vuol dire che tutto quello che non è espressamente proibito dal Corano e la Sunnah è permesso. Seguendo questa logica si può però arrivare a delle conclusioni aberranti. Così se un cane beve da un vaso e vi lascia dell'acqua, quest'acqua non può essere bevuta o servire per l'abluzione, dato che viene giudicata impura. Per purificare il vaso, bisogna lavarlo con della terra per sette volte come lo prevede un detto di Maometto. Se invece è un maiale che beve dal vaso, è permesso bere il resto dell'acqua e utilizzarlo per l'abluzione poiché il detto di Maometto non parla di maiale.

Ibn-Hazm scrisse un libro sui fondamenti del diritto, intitolato *Al-Ihkam fi usul al-ahkam*, nel quale spiegò le fonti da cui derivano le norme. È anche l'autore di un lungo trattato di diritto intitolato *Al-Muhalla*.

Due fattori sarebbero all'origine della scomparsa di questa scuola:

- ▶ I suoi esponenti non avrebbero tenuto conto dello sforzo ragionamento per adattare il diritto alle condizioni della vita.
- ▶ Nessun autore ha proseguito a redigere testi che ne diffondevano gli insegnamenti.

3) Scuola d'Al-Tabari

Questa scuola fu fondata da Abu-Gia'far Muhammad Ibn-Giarir Al-Tabari (d. 923), conosciuto soprattutto per aver scritto una storia del mondo – *Tarikh al-rusul wal-muluk* – e una lunga esegesi del Corano: *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. La sua opera giuridica è stata persa, a eccezione di alcune parti d'un testo intitolato *Ikhtilaf al-fuqaha'* (le divergenze dei giuristi). Era di formazione sciafiita e malichita, ma la sua scuola non ebbe successo.

VI. Convergenze e divergenze tra le scuole

Come abbiamo appena visto, il mondo musulmano è diviso in varie scuole giuridiche. Esistono punti di divergenza tra queste scuole, ma anche tra giuristi della medesima scuola. Però esistono anche dei punti di convergenza ben più importanti tra di loro. Sono tre le ragioni principali per cui seguono delle vie differenti:

- ▶ I giuristi non riuscivano a mettersi d'accordo sulle fonti da usare per formulare le norme religiose. A parte il Corano, sul quale c'era un consenso assoluto come prima fonte del diritto, i giuristi erano meno d'accordo sul ruolo da attribuire alla Sunnah di Maometto. Ibn-Khaldun (d. 1406) scrisse in proposito:
Bisogna sapere che non tutti i grandi imam dal giudizio indipendente conoscono in ugual modo tutte le tradizioni. È detto che Abu-Hanifah (d. 767) avrebbe trasmesso appena 17 detti. Malik (d. 795) si limitò tutt'al più ai 300 del suo *Muwatta'*. Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) ne cita 30.000 nel suo *Musnad*¹. Ogni voce autorevole dà le tradizioni che il suo sforzo di riflessione personale gli permette².
- ▶ Gli atteggiamenti divergenti nei confronti dei detti non significavano un rifiuto di conformarsi alle norme enunciate da Maometto, ma piuttosto l'apprensione d'avere di fronte dei detti dalla dubbia autenticità. Maometto disse a tale riguardo che chi gli avesse attribuito un detto falso sarebbe finito in inferno. Perciò i giuristi s'imposero una certa cautela nei confronti dei detti riferendosi preferibilmente al ragionamento per analogia e a altre fonti razionali, che descriveremo nei seguenti capitoli, per trovare la soluzione alle questioni che si ponevano. I giuristi che si fidavano dei detti si fidavano invece meno della deduzione analogica e delle altre fonti razionali. Occorre aggiungere qui che le più importanti collezioni dei detti di Maometto sono state raccolte soltanto dopo l'apparizione di queste scuole, quindi non era facile accedere a essi. Come se questo non bastasse, ogni scuola giuridica aveva le sue collezioni preferite e non riconosceva quelle delle altre. Ritorneremo sulla questione quando parleremo della Sunnah.
- ▶ I giuristi non erano d'accordo su certi versetti coranici e detti che ne abrogavano altri o che altri avevano abrogato, su come capire la lingua del Corano e della Sunnah, e su come determinare se certi atti giuridici erano obbligatori, raccomandati, ripugnanti, permessi o proibiti.
- ▶ Già dai suoi inizi, la comunità musulmana fu scossa da scismi e divisioni, anatemi e guerre. Ogni gruppo cercava d'interpretare il Corano a modo suo e non esitava a inventare detti per sostenere la sua posizione contro i suoi avversari. Sebbene le autorità politiche a volte tollerassero la coesistenza di varie scuole, favorivano talvolta questa o quella scuola a scapito delle altre, soprattutto in materia di nomina dei giudici. Così facendo, tensioni e divergenze dottrinali furono esacerbate, alle quali bisogna aggiungere le opposizioni di tipo filosofico.

In generale, i trattati di diritto musulmano comparano e contrastano le soluzioni date dalle varie scuole giuridiche, ma scelgono la soluzione offerta dalla scuola alla quale apparteneva l'autore del trattato. In questo modo si sviluppò una scienza chiamata *'ilm al-khilafat* (scienza delle divergenze) alla quale sono state dedicate non meno di 150 monografie, di cui alcune sono ancora allo stato di manoscritti³. All'inizio, i rapporti tra le varie scuole furono improntati su una grande tolleranza e rispetto, conformandosi al detto di Maometto che afferma: "La divergenza nella mia nazione è segno di misericordia". I capofila di queste scuole si conoscevano e alcuni avevano dei rapporti di

¹ Secondo l'edizione a nostra disposizione questa collezione contiene 28199 detti.

² Ibn-Khaldun: Discours sur l'histoire universelle, p. 918.

³ V. i titoli in: Al-Masri: Ma'rifat 'ilm al-khilaf, p. 122-160.

maestro a discepolo o erano condiscipoli. Malgrado le loro divergenze, si stimavano¹. La pluralità dei punti di vista era accettata a condizione che gli elementi essenziali non fossero messi in dubbio, cioè:

- ▶ I cinque pilastri dell'islam: la professione di fede secondo la quale non esiste divinità all'infuori di Dio (Allah) e Maometto è il Suo messaggero, la preghiera, l'elemosina legale, il pellegrinaggio e il digiuno durante il Ramadan.
- ▶ I sei dogmi del credo musulmano: fede in Dio, nei suoi angeli, nei suoi libri, nei suoi apostoli, nel giorno ultimo e nel destino.
- ▶ Accettare il Corano e qualsiasi detto la cui autenticità e senso sono incontestabili.
- ▶ Le questioni intorno alle quali s'è formata un'unanimità e che appaiono in opere dedicate a loro².

Tutte le altre questioni risolte dai testi il cui senso non è perentoriamente chiaro possono essere oggetto di divergenze a condizione che un argomento in favore della soluzione adottata sia presentato. In queste questioni non si possono imporre delle soluzioni. Ecco perché Malik (d. 795) rifiutò che il suo *Muwatta'* fosse imposto a tutti i musulmani come lo auspicava il califfo Al-Mansur (d. 775). Oltretutto i capofila chiedevano ai loro allievi di non imitarli ciecamente ma di riferirsi piuttosto alle fonti del diritto musulmano che sono il Corano e la Sunnah. Così, Abu-Hanifah (d. 767) proibiva a quelli che non conoscevano le sue argomentazioni di rendere decisioni religiose a partire dalle sue dichiarazioni. Concludeva le sue opinioni dicendo: "Tale è la mia opinione; è il meglio che abbiamo potuto ottenere; se qualcuno ha una opinione migliore, è quest'ultima che deve essere considerata come più corretta". Al-Shafi'i diceva: "Se il detto che cito è autentico, è la mia dottrina, e se trovate che contraddico il detto, aderite a quest'ultimo e gettate le mie parole contro il muro³".

Tuttavia, questa tolleranza non c'era sempre e non tutti la praticavano. Col passar del tempo il tono dei giuristi divenne sempre più polemico nei riguardi dei loro avversari. L'animosità fu tale che il matrimonio tra discepoli di una data scuola e donne appartenenti alle famiglie di discepoli d'altre scuole fu proibito. Certi hanafiti preconizzarono perfino il taglio del dito a coloro che l'avessero alzato durante la preghiera contrariamente a ciò che insegnava l'imam Abu-Hanifah. Si arrivò addirittura al punto che i discepoli di una scuola cominciarono a rifiutare di pregare insieme a quelli d'altre scuole all'interno della Moschea della Mecca. Alcuni hanafiti affermarono persino che Gesù, dopo il suo ritorno, reggerà la vita dei musulmani in conformità agli insegnamenti della loro scuola⁴.

Oggi, il tono tra scuole giuridiche musulmane è più conciliante anche se all'interno della grande comunità musulmana persistono delle divisioni. Nessuno nega che esistano delle divergenze, ma si preferisce parlarne in un contesto di "diritto comparato" (*al-fiqh al-muqaran* o *al-fiqh al-muwazan*). I giuristi pubblicano così relazioni e testi nei quali fanno conoscere le loro posizioni e ragioni, e si confrontano con quelle degli altri in modo da eliminare frizioni che possono esistere tra loro a causa dell'ignoranza reciproca e da avvicinarli per trovare delle soluzioni comuni⁵. Taluni parlano apertamente di un'unificazione delle scuole ed è di questo che parleremo adesso.

VII. Tentativi d'unificazione delle scuole

1) Tentativi nel passato

La volontà d'unificare le varie scuole non è di ieri, ma risale al lontano passato e assunse numerose forme. Abbiamo già visto come il califfo Al-Mansur (d. 775) volesse imporre ai suoi sudditi il

¹ V. sul rispetto tra i compagni e i primi giuristi Al-'Alawani: *Adab al-ikhtilaf fil-islam*, p. 48-74 e 115-134.

² Al-Masri: *Ma'rifat 'ilm al-khilaf*, p. 62-66.

³ *Ivi*, p. 66-72.

⁴ *Ivi*, p. 72-77.

⁵ Al-Hakim: *Al-usul*, p. 9-11.

Muwatta' di Malik (d. 795), e come quest'ultimo glielo avesse sconsigliato. Dietro la volontà del califfo d'uniformizzare c'era stata una lettera che Ibn-al-Muqaffa' gli aveva indirizzato (d. 756):

Una delle questioni che deve attirare l'attenzione del comandante dei credenti [...] è la mancanza d'uniformità, la contraddizione nelle sentenze pronunciate; queste divergenze sono gravi [...]. Ad Al-Hira, la pena di morte e i reati a carattere sessuale sono considerati legali, mentre non lo sono a Kufa. A Kufa stessa quello che è legale in una zona, non lo è in un'altra [...]. Se gli pare opportuno, il comandante dei credenti può ordinare che queste sentenze e prassi giudiziarie divergenti gli siano mandate in un fascicolo, accompagnate dalle tradizioni e soluzioni analogiche di ciascuna scuola; se poi il comandante dei credenti esaminasse questi documenti ed esprimesse su ogni caso il parere che Dio gli ispira; se egli si attenesse fermamente a questa opinione e proibisse ai cadì di discostarsene; se facesse infine di queste decisioni un corpus completo, potremmo sperare che Dio trasformi questi giudizi – ove l'errore si rimescola con la verità – in un unico e giusto codice¹.

Ma questo desiderio non fu realizzato.

2) Tentativi d'unificare dall'interno gli insegnamenti delle rispettive scuole

Ogni scuola giuridica musulmana conobbe delle divergenze d'opinione fra i suoi giuristi. Per giungere a una certa unità, il primo passo in ciascuna scuola fu di trovare un'intesa sull'opinione da seguire. Così il sultano Muhammad Alimkir (d. 1707) creò una commissione il cui incarico fu di raccogliere le principali opinioni della scuola hanafita in modo da facilitare il lavoro dei giudici e dei mufti. La collezione, intitolata *Al-fatawa al-hindiyyah*, fu portata a termine tra il 1664 e il 1672². Ma nonostante il fatto che fosse un'iniziativa ufficiale, non aveva alcun valore vincolante.

In epoca ottomana, il sultano Salim I (1512-1520) fece della scuola hanafita la scuola ufficiale dell'impero in materia di giurisprudenza, fatta eccezione per le questioni culturali. A dispetto di ciò, è del 19^{mo} secolo il primo tentativo ottomano di codificare e, quindi, di unificare le norme hanafite in un solo codice: la famosa *Majallat al-ahkam al-adliyyah* di 1851 articoli. Elaborato tra 1869 e 1876, questo codice include il diritto delle obbligazioni, dei diritti oggettivi e del diritto giudiziario. Solo le questioni relative allo statuto personale furono escluse fino al 1917.

In Egitto, Muhammad Qadri Pacha (d. 1888) raccolse gli insegnamenti della scuola hanafita in tre campi giuridici:

- ▶ *Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah*³, del 1875, riguarda il diritto di famiglia e di successione e contiene 647 articoli (nell'edizione pubblicata al Cairo nel 1900). Costituisce il primo tentativo da parte di un giurista musulmano di codificare in questo campo. Oggi viene spesso utilizzato dai tribunali egiziani, siriani, giordani e d'altri Paesi per rimediare a certe lacune. Ne esiste una traduzione francese intitolata *Code du statut personnel et des successions d'après le rite hanafite* che è stato in uso nei tribunali misti.
- ▶ *Murshid al-hayran ila ma'rifat ahwal al-insan*⁴ con i suoi 1049 articoli (nell'edizione del 1933) si riferisce al diritto dei beni reali e dei contratti. Fu pubblicato dal ministero dell'Istruzione per essere insegnato in scuole governative.
- ▶ *Al-'Adl wal-insaf fi mushkilat al-awqaf* copre le pie donazioni.

In Arabia Saudita, dove non è ancora in vigore un codice civile, esiste una compilazione privata degli insegnamenti della scuola hanbalita, scuola ufficiale in questo Paese. Questa compilazione, intitolata *Majallat al-ahkam al-shar'iyyah*, contiene 2382 articoli e tratta del diritto dei contratti e del diritto giudiziario. È l'opera d'un presidente della Suprema Corte Musulmana della Mecca, lo sceicco Ahmad Al-Qari (d. 1940). Utilizzato allo stato di manoscritto da parte dei tribunali sauditi, fu finalmente pubblicato nel 1981 da due professori di questo Paese⁵.

¹ Pellat: Ibn Al-Muqaffa', p. 40-44.

² V. il testo in: <http://feqh.al-islam.com/Bookhier.asp?Mode=0&DocID=73&MaksamID=1>.

³ Qadri Pacha: *Al-Ahkam al-shar'iyyah*.

⁴ Qadri Pacha: *Murshid al-hayran*.

⁵ Al-Qari: *Majallat al-ahkam*.

3) Tentativo di sincretismo in quadro statale

I tentativi sopracitati si limitavano agli insegnamenti di una singola scuola. Ci furono però tentativi in certi Stati di sormontare questo quadro. In questi casi, pur privilegiando una scuola certe norme furono prese da altre. Fu il caso del codice di famiglia adottato nel 1917 dall'impero ottomano che non si limitò a incorporare gli insegnamenti della sola scuola hanafita. Fu anche il caso dell'Egitto.

In Egitto, sotto la dinastia fondata da Muhammad 'Ali (d. 1849), che allora dipendeva dall'impero ottomano, i giudici dovevano applicare la sola scuola hanafita anche se la maggioranza dei suoi abitanti aderisse alla scuola sciafiita. Abbiamo già segnalato il codice di Qadri Pacha che raccolse gli insegnamenti della scuola hanafita in materia di statuto personale e di successione. Ma in 1915, una commissione redasse un codice di famiglia ispirato da tutte e quattro le scuole sunnite. La fronda che il progetto causò finì per prevalere, ma una parte del proposto codice fu tuttavia incorporata nella Legge N° 25 del 1920 che era stata soprattutto ispirata dalla scuola malichita. Un'altra commissione fu messa in piedi nel 1926 i cui membri erano stati per lo più studenti dell'imam riformista Muhammad 'Abduh (d. 1905). La Legge N° 25 del 1929, con elementi delle quattro scuole sunnite, ne fu il risultato. Fu seguita poi dalla legge N° 77 sulla successione del 1943 e la legge N° 71 sul testamento del 1946. L'articolo 37 di quest'ultima fu ripreso dalla scuola sciita. Contrariamente alle disposizioni della scuola hanafita, quest'articolo permette a un erede d'essere legatario sino a valore d'un terzo dei beni d'un defunto senza che il consenso degli altri eredi sia necessario. Queste leggi però non coprono tutte le materie relative allo statuto personale. Quando l'Egitto e la Siria formarono un'unione politica (1958-1961), fu deciso di redigere un codice che incorporasse tutto il diritto di famiglia (basato su quello ottomano), le leggi egiziane suddette, il codice dello statuto personale e di successione di Qadri Pacha, il codice dello statuto personale siriano e gli insegnamenti delle quattro scuole sunnite e delle altre scuole. In caso di vuoto giuridico, l'articolo 409 rimanda i casi irrisolti alle più autorevoli opinioni della scuola d'Abu-Hanifah (d. 767)¹. Finora il progetto è rimasto lettera morta.

È chiaro che il codice civile egiziano rappresenta un desiderio di superamento delle divisioni tra scuole. L'articolo 1, comma 2, stipula che: "In mancanza di una disposizione legislativa, il giudice delibererà in base al diritto consuetudinario, e se questo fosse insufficiente, in base ai principi del diritto musulmano". Inoltre, l'articolo 2 della costituzione egiziana prevede che "I principi del diritto musulmano sono la principale fonte della legislazione". Nessuna restrizione è imposta ai giudici o ai legislatori egiziani per quanto riguarda la scuola a cui vogliono ispirarsi. Tuttavia, l'articolo 280 del decreto egiziano 78/1931, il cui contenuto è stato ripreso dall'articolo 3 della legge 1/2000, richiede che, in caso di vuoto giuridico, ci si riferisca alle più autorevoli opinioni della scuola d'Abu-Hanifah.

La Libia, la cui popolazione aderisce per lo più alla scuola malichita, ha adottato nel 1953 un codice civile ispirato al codice civile egiziano. In articolo 1, comma 2 del codice, si legge: "In mancanza di una disposizione legislativa, il giudice delibererà" in base ai principi del diritto musulmano, e se questo fosse insufficiente in base al diritto consuetudinario. In mancanza di questi principi, il giudice ricorrerà al diritto naturale e alle norme d'equità". Anche in questo caso nessuna scuola in particolare è privilegiata. Questo Paese ha adottato quattro leggi che regolano reati previsti dal diritto musulmano, cioè le leggi sui furti e il brigantaggio (Legge 148 del 1972), sull'adulterio (Legge 70 del 1973), sulla falsa accusa d'adulterio (Legge 52 del 1974) e sul consumo d'alcool (Legge 89 del 1974). In caso di vuoto giuridico, le ultime tre leggi rimandano alla scuola meno severa, e se anche in quest'ultima ci fosse a sua volta un vuoto giuridico il tutto viene rimandato al codice penale. La prima legge, in caso di vuoto, rimandava alla meglio nota opinione della scuola malichita, ma fu poi modificata dalla Legge 8 del 1975 nel senso delle tre altre leggi.

Negli Emirati Arabi Uniti, la popolazione appartiene principalmente alle scuole malichita e hanbalita. L'articolo 1, comma 1 del codice civile del 1985, dice:

¹ V. questo testo con il suo promemoria esplicativa in: Mashru' qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-muwahhad.

In mancanza di una disposizione in questa legge, il giudice delibererà in base al diritto musulmano, dando preferenza alle soluzioni più idonee della scuola dell'imam Malik e quella dell'imam Ahmad Ibn-Hanbal, e in caso di mancanza, a quelle della scuola dell'imam Al-Shafi'i e quella dell'imam Abu-Hanifah, in base all'interesse in questione.

L'unificazione delle scuole s'è fatta in modo indiretto, dal modo in cui il codice civile egiziano fu accolto in molti Paesi arabi, dal fatto che molti di essi sovente fecero ricorso ai servizi del suo autore, Al-Sanhuri (d. 1971)¹. Per questi Paesi, accettare il codice doveva un giorno facilitare l'unificazione del diritto arabo. Così, si legge nel promemoria del codice civile siriano: "La ricezione del codice egiziano realizza uno degli scopi più nobili che cercano di raggiungere gli Arabi in quest'epoca, ovvero l'unificazione delle legislazioni dei Paesi arabi". Il promemoria del codice civile iracheno riprende quest'idea e parla d'un eventuale codice civile arabo unificato. Certamente, il codice egiziano è in gran parte ispirato dal diritto occidentale, ma annovera un certo numero di norme che sono prese direttamente dal diritto musulmano. La codifica di queste norme comporta una scelta fra le soluzioni previste dalle varie scuole.

4) Tentativo di sincretismo in un quadro pan-Arabo

Il tentativo di superare le divisioni tra scuole giuridiche è ancora più chiaro se si pensa ai progetti elaborati nel quadro della Lega dei Paesi Arabi e del Consiglio di Cooperazione dei Paesi Arabi del Golfo. Ne ripareremo più tardi².

Occorre anche segnalare le accademie di diritto musulmano che riuniscono giuristi musulmani provenienti da vari Paesi e appartenenti a varie scuole per discutere dei problemi giuridici che i musulmani devono confrontare nel campo del diritto economico (banche, assicurazioni, contratti di leasing, ecc.), della bioetica (fallimento, fecondazione in vitro, eutanasia, ecc.) o questioni di politica internazionale (trattato di pace tra Israele e l'Egitto, invasione irachena del Kuwait, partecipazione dei Paesi musulmani accanto alle forze occidentali nella liberazione del Kuwait, occupazione dell'Iraq da parte degli Stati Uniti e i suoi alleati, ecc.). Pensiamo soprattutto a:

- ▶ L'Accademia Islamica di Fiqh (*Majma' al-fiqh al-islami*)³ che dipende dalla Lega Islamica Mondiale (*Rabitat al-'alam al-islami*) con sede alla Mecca.
- ▶ L'Accademia Islamica di Fiqh (*Majma' al-fiqh al-islami*) che dipende dall'Organizzazione della Conferenza Islamica (*Munadhdhamat al-mu'tamar al-islami*) con sede a Gedda⁴.

Ci sono anche organismi in Occidente che tentano d'informare i musulmani che vi vivono in materia di diritto musulmano come il:

- ▶ Consiglio Europeo di Fatwa e della Ricerca (*Al-markaz al uropi lil-ifta' wal-buhuth*) creato a Londra nel 1997⁵.
- ▶ Assembly of Muslim Jurists in America (*Majma' fuqaha' al-shari'ah bi- amrika*)⁶.

È doveroso segnalare anche i tentativi di ravvicinamento tra Sunniti e Sciiti. A questo scopo fu creato al Cairo nel 1947, su iniziativa dello sceicco sciita Muhammad Taqiy Al-Qimmi, *Dar al-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah* (Casa di Ravvicinamento tra le Scuole Musulmane). Numerosi sceicchi sunniti si sono uniti a lui, fra cui lo sceicco dell'università Al-Azhar Mahmud Shaltut e Hasan Al-Banna, il fondatore dei Fratelli musulmani. Per anni questa istituzione pubblicò una rivista intitolata *Al-Risalah* che però cessò d'esistere nel 1972 con il n° 60. La Casa di Ravvicinamento stessa interruppe le sue attività nel 1979. Oggi il ruolo di ponte è stato ripreso da

¹ Il codice civile egiziano ha servito da modello a diversi codici civili arabi. È il caso dei codici siriano, libico, iracheno, giordano, sudanese, algerino, kuwetiano, yemenita e degli Emirati Arabi Uniti. Serve anche da base per il progetto di codice civile unificato preparato dalla Lega degli Stati Arabi e quello del Consiglio di Cooperazione dei Paesi Arabi del Golfo.

² V. parte IV, capitolo I.II.4.

³ V. le sue decisioni in arabo in: <http://www.muslimworldleague.org/>.

⁴ <http://www.fiqhacademy.org.sa/>.

⁵ <http://www.ecfr.org/>.

⁶ <http://amjaonline.org/arabic/index.asp>.

Al-Majma' al-'alami lil-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah (Tribuna Mondiale per il Ravvicinamento tra le Scuole Musulmane) con sede a Teheran¹. In generale però l'atteggiamento reciproco dei Sunniti e degli Sciiti resta uno di reciproco rifiuto. Numerosi sono gli autori sunniti contemporanei² che, come i loro predecessori dell'epoca classica³, rifiutano di considerare gli Sciiti come musulmani, spingendo il rifiuto fino al punto di accusarli di simulare l'amore della famiglia di Maometto allo scopo di distruggere l'islam. Ritengono che lo sciismo non sia altro che una forma d'opposizione dei persiani, con l'aiuto degli ebrei, per vendicarsi degli arabi che invasero il loro Paese e distruggendone il regno⁴. Per loro il ravvicinamento tra Sunniti e Sciiti, intrapreso quasi sempre su iniziativa di quest'ultimi, è un "ravvicinamento di compiacenza"⁵, o un modo d'infiltrazione e di dissimulazione⁶.

5) Estensione dell'unificazione

L'unificazione che i musulmani cercano s'è estesa a tutti i rami del diritto e alle basi di diritto. Tra i testi, segnaliamo quello del professore egiziano Muhammad Zaki 'Abd-al-Bir: *Taqnin usul al-fiqh*. Pubblicato nel 1989, il libro contiene 188 articoli, ognuno con una nota esplicativa. L'autore lo presenta come facenti parte d'una tendenza che vede i musulmani riappropriarsi del diritto musulmano a scapito del diritto ereditato dai Paesi occidentali.

Questa tendenza unificatrice non si limita al campo legislativo, ma include anche le fatwa, grazie alle iniziative e attività delle accademie islamiche di fiqh.

Essa è in corso d'attuazione anche sul piano dei tribunali. Nei Paesi arabi per ogni scuola esisteva un tribunale con i propri giudici che applicavano le norme specifiche della loro scuola. Poco a poco, questa passata dualità sta scomparendo dal mondo musulmano anche se ne rimangono delle tracce. Così per esempio, nel Bahrain, esistono tribunali già fariti e tribunali sunniti, che applicano norme delle rispettive scuole, che non sono state ancora codificate. In Libano, gli Sciiti, i Sunniti e i Druzi hanno i loro rispettivi tribunali che applicano norme anche queste non codificate. Attualmente, c'è un giudice musulmano libanese che sta chiedendo l'abolizione di questi tribunali e che al loro posto siano creati tribunali musulmani unificati⁷. In Siria, gli Sciiti e i Sunniti sono sottoposti a un tribunale musulmano unificato che applica un codice dello statuto personale musulmano unificato. Lo stesso vale per i Druzi, tranne per alcune norme previste dall'articolo 307 del codice dello statuto personale. Tuttavia, i Druzi della zona di Suwayda dispongono dei propri tribunali religiosi.

VIII. Ricezione o Autonomia del diritto musulmano

Tra gli storici del diritto occidentali è in corso un dibattito sul peso relativo dei diritti stranieri esistenti, fra cui il diritto romano, sulla nascita del diritto musulmano⁸. Tale idea è respinta dagli autori musulmani i quali affermano che "le fonti del diritto musulmano sono indipendenti e derivano dalla sola volontà divina"⁹.

Per il giurista musulmano riconoscere un'influenza esterna al diritto musulmano solleva un problema perché mette a rischio la concezione musulmana secondo la quale la legge è d'origine divina. D'altra parte, numerosi detti di Maometto intimano ai musulmani di non assomigliare agli

¹ <http://www.taghrib.org/>.

² Per esempio Frayj: *Al-shi'ah*; Al-Bandari: *Al-tashayyu'*.

³ V. in particolare Ibn-Taymiyyah: *Minhaj al-Sunnah*; Al-Ghazali: *Fadai'ih al-batiniyyah*.

⁴ Questa idea è sviluppata in: Al-Nimr: *Al-shi'ah*, in particolare p. 54-81.

⁵ Al-Nimr: *Al-shi'ah*, p. 172-176.

⁶ <http://www.saa'id.net/Minute/25.htm>.

⁷ Suwayd: *Al-madhahib al-islamiyyah*, p. 306-308.

⁸ V. la raccolta di articoli in arabo su questo argomento: *Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami?*, e Imam: *Nadhariyyat al-fiqh*, p. 91-100.

⁹ Al-Zuhayli: *Usul*, vol. II, p. 927.

altri. Così, un detto di Maometto afferma: "Chi che assomiglia a un gruppo ne fa parte¹". In proposito vengono anche citati i due seguenti versetti coranici:

In verità questa è la Mia retta via: seguitemela e non seguite i sentieri che vi allontanerebbero dal Suo sentiero (6:153).

Non siate come coloro che dimenticano Allah e cui Allah fece dimenticare se stessi. Questi sono i malvagi (59:19).

Alcuni giuristi dell'epoca classica prevedevano perfino la pena di morte per coloro che non volessero ritrattarsi². Il divieto d'assomigliare agli altri è oggi invocato da coloro che respingono leggi e costumi occidentali moderni assorbiti dal mondo islamico.

Occorre tuttavia ammettere che il Corano e le raccolte della Sunnah, le prime due fonti del diritto musulmano, sono stati fortemente ispirati dalla Bibbia, cosa che si constata facilmente se si guarda al diritto penale³ e ai divieti alimentari⁴. Del resto, il Corano ordina a Maometto, che in caso di necessità, di seguire le norme rivelate ai profeti che l'hanno preceduto⁵. Le raccolte delle tradizioni riportano che Maometto era contento di conformarsi alle norme della Gente del libro (*ahl al-kitab*) nelle sfere per le quali non aveva ricevuto nessuna rivelazione. Oltretutto si trovano nel diritto musulmano delle usanze che risalgono all'epoca preislamica. Maometto dice a tal fine che occorre conformarsi a ciò che è virtuoso di quell'epoca. Questo spiega perché, il pellegrinaggio – uno dei cinque pilastri dell'islam – è stato preso in prestito dagli Arabi politeisti. Infatti, i vari gruppi che si sono convertiti all'islam hanno portato con loro le loro pratiche e tradizioni. Coloro che diventavano musulmani dovettero lasciare i loro rispettivi Paesi per unirsi a Maometto. Medina vide così affluire yemeniti, gente del nord dell'Arabia, etiopi, iraniani e bizantini. E con la sua espansione territoriale, il potere musulmano finì per regnare su Paesi in tre continenti, dove si parlavano almeno dodici lingue. Fra i grandi giuristi musulmani, si contano un buon numero di non arabi, tra cui Abu-Hanifah (d. 767), fondatore della scuola hanafita che era d'origine persiana⁶. Bisogna tuttavia notare che, contrariamente alle altre scienze, alla filosofia e a altri campi del sapere, i testi giuridici greci e romani non furono tradotti in arabo, e non si trovano nel diritto musulmano termini presi dal greco o dal latino.

Qualunque sia l'origine del diritto musulmano, i giuristi musulmani sono riusciti a sviluppare un sistema giuridico completo in meno di un secolo e mezzo, usando il Corano, la Sunnah e il metodo deduttivo. Tale sistema regola sia la vita spirituale che l'esistenza temporale, con divergenze più o meno grandi dovute a correnti religiose e politiche che hanno diviso il mondo musulmano.

¹ Ahmad, detto 5114.

² Al-Luwayhiq, p. 126-127.

³ Sulla differenza tra le sanzioni bibliche e le sanzioni coraniche, v. Tyan: Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman.

⁴ Sulla differenza tra i divieti alimentari nel Corano e nella Bibbia, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Les interdits alimentaires.

⁵ 6:90; 16:123; 60:4; 2:4-5.

⁶ Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami?, p. 27-32.

Capitolo III. Mantenimento delle leggi delle altre comunità

I. La gente del libro (ahl al-kitab)

1) Tolleranza nei riguardi delle Comunità monoteiste

In alcuni Paesi musulmani come la Giordania, il Libano, la Siria e l'Iraq, le comunità non musulmane possiedono ancor oggi i loro tribunali e le loro leggi in materia di statuto personale. In Egitto, i tribunali comunitari sono stati unificati, ma le rispettive leggi sono state mantenute. Questo sistema, che era in vigore sotto l'impero ottomano e i regimi musulmani che lo precedettero, ha la sua origine nel Corano.

Il Corano parte dall'idea che all'inizio non c'era che una sola comunità alla quale Dio aveva inviato dei profeti per guidarli colle leggi divine iscritte nel Libro. Ma la comunità si divise:

Gli uomini formavano un'unica comunità. Allah poi inviò loro i profeti in qualità di nunzi e ammonitori; fece scendere su di loro la Scrittura con la verità, affinché si ponesse come criterio tra le genti a proposito di ciò su cui divergevano. E disputarono, ribelli gli uni contro gli altri, proprio coloro che lo avevano. Eppure erano giunte loro le prove! (2:213; vedere così 10:19).

Maometto si considerava come l'ultimo, il "sigillo" dei profeti (33:40). Invano. Egli tentò di vincere il consenso delle altre comunità alla sua causa per unificarle. Però ogni comunità restò fedele al suo credo, cercando invece di attirare le altre alla sua fede:

Né i giudei né i nazareni saranno mai soddisfatti di te, finché non seguirai la loro religione. Di': "E' la Guida di Allah, la vera Guida ". E se acconsentirai ai loro desideri dopo che hai avuto la conoscenza, non troverai né patrono né soccorritore contro Allah (2:120).

Anche se tu recassi a coloro che hanno ricevuto la Scrittura, ogni specie di segno, essi non seguiranno il tuo orientamento, né tu seguirai il loro, né seguiranno gli uni l'orientamento degli altri. E se dopo che ti è giunta la scienza, seguissi i loro desideri, saresti certamente uno degli ingiusti (2:145).

Maometto trasse la conclusione che le divergenze tra le varie comunità erano l'espressione della volontà divina, e che spettasse a Dio di risolvere queste divergenze nell'aldilà:

Se Allah avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete ad Allah ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi (5:48).

Se il tuo Signore avesse voluto, avrebbe fatto di tutti gli uomini una sola comunità. Invece non smettono di essere in contrasto tra loro (11:118; vedere anche 16:93 e 42:8).

E poiché la divisione è la volontà di Dio, il Corano respinge l'uso della costrizione per convertire i membri delle altre comunità affermando che "Non c'è costrizione nella religione" (2:256), ma senza peraltro perdere la speranza che gli altri diventassero musulmani prima o dopo. Maometto raccomandò ai suoi compagni di assumere un atteggiamento corretto nei confronti della Gente del libro, chiedendo a quest'ultimi di giungere a una comprensione comune con i musulmani:

Dialogate con belle maniere con la gente della Scrittura, eccetto quelli di loro che sono ingiusti. Dite [loro]: "Crediamo in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su di voi, il nostro Dio e il vostro sono lo stesso Dio ed è a Lui che ci sottomettiamo" (29:46; vedere anche 3:64; 16:125).

Questo dibattito teologico determinò lo statuto legale dei non musulmani, statuto soprattutto retto da quattro versetti:

Combattete coloro che non credono in Allah e nell'Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati (9:29).

In verità coloro che credono, siano essi giudei, nazareni o sabeï, tutti coloro che credono in Allah e nell'Ultimo Giorno e compiono il bene riceveranno il compenso presso il loro Signore. Non avranno nulla da temere e non saranno afflitti (2:62).

Coloro che credono, i Giudei, i Sabei o i Nazareni e chiunque creda in Allah e nell'Ultimo Giorno e compia il bene, non avranno niente da temere e non saranno afflitti (5:69).

E certamente, nel Giorno della Resurrezione, Allah giudicherà tra coloro che hanno creduto, i giudei, i sabei, i cristiani, i magi e coloro che attribuiscono associati ad Allah. In verità Allah è testimone di ogni cosa (22:17).

Le Genti del libro che vivono in terra d'islam, in Paesi che dovettero arrendersi al potere musulmano, sono chiamati *dhimmi*, e sono protetti dai musulmani in cambio del pagamento d'un tributo (*jizyah*). A onta di dover proteggerli, i musulmani non possono però fidarsi di loro, anche se avessero dei legami familiari con loro:

O voi che credete, non prendete per alleati i vostri padri e i vostri fratelli se preferiscono la miscredenza alla fede. Chi di voi li prenderà per alleati sarà tra gli ingiusti (9:23).

O voi che credete, non sceglietevi per alleati i giudei e i nazareni, sono alleati gli uni degli altri. E chi li sceglie come alleati è uno di loro. In verità Allah non guida un popolo di ingiusti (5:51; vedere anche 3:28 e 9:8).

A meno che il non musulmano non sia ostile, questa diffidenza obbligatoria non deve tuttavia escludere delle relazioni impennate sulla giustizia:

Allah non vi proibisce di essere buoni e giusti nei confronti di coloro che non vi hanno combattuto per la vostra religione e che non vi hanno scacciato dalle vostre case, poiché Allah ama coloro che si comportano con equità.

Allah vi proibisce soltanto di essere alleati di coloro che vi hanno combattuto per la vostra religione, che vi hanno scacciato dalle vostre case, o che hanno contribuito alla vostra espulsione (60:8-9).

Per risolvere le contraddizioni che esistevano tra i versetti più tolleranti e quelli meno tolleranti, i giuristi dell'epoca classica ricorsero alla teoria dell'abrogazione: un versetto riguardante una data questione era da considerarsi abrogato se c'era un versetto posteriore che trattava della medesima questione¹. Ma, i giuristi dell'epoca classica non riuscirono mai a mettersi d'accordo né sulla portata dei versetti né sulla loro datazione. Ce ne furono alcuni che non esitarono nemmeno a ritenere semplicemente abrogati tutti i versetti tolleranti del Corano nei confronti dei non musulmani citando il *versetto della sciabola*, anche se quest'ultimo si riferisce ai politeisti:

Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso (9:5)².

2) Sistema della personalità delle leggi

I giuristi dell'epoca classica dedussero dai suddetti versetti che le genti del libro – ebrei, cristiani, sabei e zoroastriani (magi), ai quali si aggiunsero poi i samaritani – avevano il diritto di vivere nello Stato musulmano a dispetto delle divergenze teologiche che li separavano dal gruppo dominante. In più, le autorità religiose di queste comunità avevano il diritto, se non il dovere, di applicare le leggi che Dio gli aveva trasmesso tramite i suoi precedenti profeti. Questo è detto in un lungo passaggio che stabilisce ciò che si chiama in diritto musulmano la personalità delle leggi e delle giurisdizioni. Citiamolo al completo:

Se vengono da te, sii arbitro tra loro o allontanati. E se ti allontanerai, non potranno mai nuocerti in nulla. Se giudichi, fallo con giustizia, ché Allah ama i giusti. Come mai potranno sceglierti come giudice, quando hanno la Torah con il giudizio di Allah e dopo di ciò volgere le spalle? Essi non sono credenti! Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allah, e i rabbini e i dottori: [giudicavano] in base a quella parte dei precetti di Allah che era stata loro affidata e della quale erano testimoni. Non temete gli uomini, ma temete Me. E non svendete a vil prezzo i segni Mie. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti. Per loro prescrivemmo vita per vita, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio, dente per dente e il contrappasso per le ferite. Quanto a colui che vi rinuncia per amor di Allah, varrà per lui come espiazione. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli ingiusti. Facemmo camminare sulle loro orme Gesù figlio di Maria, per confermare la Torah che scese prima di lui. Gli demmo il Vangelo, in cui è guida e luce, a conferma della Torah che era scesa precedentemente: monito e direzione per i timorati. Giudichi la gente del Vangelo in base a quello che Allah ha fatto scendere. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli iniqui. E su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. Ad ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso. Se Allah avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete ad Allah

¹ V. sull'abrogazione parte III, capitolo I.I.

² Ibn-Hazm: Ma'rifat al-nasikh, vol. II, p. 146-148; Ibn-Salamah: Al-nasikh, p. 19, 27, 29, 42, 45, 49, 54, 57, 61 etc.

ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi. Giudica dunque tra di loro secondo quello che Allah ha rivelato e non indulgere alle loro passioni. Bada che non cerchino di allontanarti da una parte di quello che Allah ha fatto scendere su di te. Se poi ti volgono le spalle, sappi che Allah vuole colpirli per alcuni dei loro peccati. Invero molti uomini sono perversi. E' la giustizia dell'ignoranza che cercano? Chi è migliore di Allah nel giudizio, per un popolo che crede con fermezza? (5:42-50).

In virtù di questo passaggio, lo Stato musulmano manteneva il potere politico, ma non aveva il potere di legiferare né per i musulmani, né per i non musulmani, poiché la legge era l'opera di Dio e non degli uomini. In più, il potere giudiziario sulle comunità non musulmane non era di competenza dello Stato musulmano.

In base a questo sistema, ogni comunità aveva i suoi tribunali e le sue leggi. Queste leggi erano inevitabilmente divergenti. Così, se il musulmano poteva sposare fino a quattro donne, il cristiano non ne poteva sposare che una sola. Era vietato al musulmano di bere il vino e mangiare maiale, mentre il cristiano poteva farlo. Dei problemi emergevano tuttavia quando si trattava di relazioni tra persone appartenenti a comunità differenti. Per disciplinare queste relazioni, inevitabilmente la legge dei vincitori era imposta. Così, il musulmano poteva sposare fino a quattro donne cristiane o ebreo, ma al cristiano e all'ebreo era negato il diritto di sposare una musulmana. I bambini nati da un matrimonio misto tra un musulmano e una cristiana o un'ebrea erano necessariamente musulmani. In materia d'eredità, ogni comunità applicava la propria legge, ma il diritto musulmano proibiva l'eredità tra persone appartenenti a diverse comunità religiose. Così una donna cristiana o ebrea non riceveva niente in eredità dal marito musulmano defunto o dai propri figli. Nello stesso modo, il marito musulmano e i suoi figli non ereditavano dalla donna cristiana. In materia di libertà di religione o d'espressione, un cristiano poteva sempre diventare musulmano (e sposare quattro donne), ma un musulmano non poteva mai abbandonare la sua fede. Infatti, l'apostata veniva separato dalla moglie, dai figli e dai beni, e punito con la pena di morte. Chi lo spingeva a convertirsi rischiava la medesima punizione. Il cristiano poteva praticare la sua religione a condizione di accettare delle restrizioni sul piano dei regolamenti edilizi delle chiese. Soprattutto, non poteva criticare la fede musulmana, mentre il musulmano era libero di criticare la fede cristiana pur essendo tenuto a rispettare i profeti che avevano preceduto Maometto.

II. La Gente del libro in Arabia

La tolleranza verso le Genti del libro non fu applicata ai loro correligionari che abitavano in Arabia. Sul letto di morte, Maometto avrebbe chiamato 'Umar (d. 644), il futuro secondo califfo e gli avrebbe detto: "Due religioni non devono coesistere nella penisola araba"¹. E così per esempio i Cristiani di Najran furono cacciati. Riportando la parola di Maometto, Al-Mawardi (d. 1058) scrisse: "Ai tributari non furono permesso di stabilirsi nell'Hijaz; non potevano entrarvi da nessuna parte per più di tre giorni". I loro cadaveri stessi non potevano esservi sepolti e, "se ciò ha avuto luogo, saranno esumati e trasportati altrove, poiché la sepoltura equivale a una residenza"². Però i giuristi musulmani dell'epoca classica non si misero mai d'accordo sui limiti geografici a cui la norma doveva applicarsi. Oggi solo l'Arabia Saudita lo invoca per privare tutti i non musulmani immigranti del diritto di praticare i loro culti sul suo territorio, anche se permette alle truppe americane di essere stazionate sul suo suolo.

III. Politeisti

Sembra che i politeisti – coloro che non avevano libri rivelati – abbiano beneficiato, secondo il suddetto versetto 22:17, di una certa tolleranza da parte di Maometto all'inizio della sua missione alla stregua delle Genti del libro. In un passaggio del Corano riportato d'Al-Tabari (d. 923) si va fino a riconoscere tre delle loro divinità: Al-Lat, Al-Uzzah e Manat. Ma posto di fronte alle critiche dei suoi compagni che vi vedevano un danno al monoteismo, Maometto denunciò questo passaggio come rivelato da Satana (da qui furono ispirati *I versetti satanici* di Salman Rushdie). Benché

¹ Malik, detto 1388.

² Mawardi: Les statuts gouvernementaux, p. 357.

questo passaggio sia scomparso del Corano, ne restano tracce che confermano la polemica di cui fu l'origine (53:19-23)¹. Maometto ammise anche la possibilità di concludere un patto con i politeisti (9:3-4), ma questo fu denunciato (9:7-11). Ai politeisti fu intimato di convertirsi o di subire la guerra fino alla morte, come indica il suddetto versetto 9:5, il versetto della sciabola.

IV. Apostati

Il Corano non impone la fede ai non musulmani monoteisti, ma il musulmano, che sia nato da una famiglia musulmana o convertitosi all'islam, non ha il diritto di lasciare la sua religione. Si tratta quindi di una libertà religiosa a senso unico. Il Corano non prevede una punizione precisa contro l'apostata, benché ne parli varie volte utilizzando sia il termine di *kufir* (miscredenza)² che il termine *riddah* (apostasia)³. A parte il versetto 9:74 che parla di una dolorosa punizione in questo mondo (anche se non ne precisa la natura), il Corano prevede solo una punizione nell'aldilà. Eppure i detti di Maometto sono più espliciti:

Colui che cambia religione, uccidetelo⁴.

Non è permesso attentare alla vita del musulmano salvo nei tre casi seguenti: la miscredenza dopo la fede, l'adulterio dopo il matrimonio e l'omicidio senza ragione⁵.

Al-Mawardi (d. 1058) definisce gli apostati come:

Coloro che essendo legalmente musulmani, sia di nascita, sia a seguito di conversione, cessano di esserlo, e le due categorie sono, dal punto di vista dell'apostasia, sulla medesima linea⁶.

Sulla base dei versetti coranici e dei detti di Maometto, i giuristi dell'epoca classica prevedero che, dopo avergli concesso un periodo di riflessione di tre giorni, l'apostata venga ucciso. In caso di una donna, alcuni giuristi raccomandavano di imprigionarla fino alla sua morte o al suo ritorno all'islam⁷. L'apostata è anche soggetto a provvedimenti civili: il suo matrimonio è sciolto, perde la custodia dei figli, la sua successione è aperta ed è privato del diritto di successione. L'apostasia collettiva è causa di guerre. La sorte riservata agli apostati è ancor peggiore di quella riservata ai politeisti: per gli apostati non c'è scampo.

¹ V. parte III, capitolo I.I.4.F.

² V. i versetti 2:217 e 47:25-27.

³ V. i versetti 2:208; 3:86-90, 177; 4:137; 9:66, 74, 16:106-109.

⁴ Al-Bukhari, detti 2794 e 6411; Al-Tirmidhi, detto 1378; Al-Nasa'i, detti 3991 e 3992.

⁵ Ahmad, detti 23169 e 24518.

⁶ Mawardi: Les statuts gouvernementaux, p. 109.

⁷ Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 60-63.

Parte II. Le fonti del diritto musulmano

Il lettore troverà in questa parte le fonti delle norme che servono a guidare tanto bene il musulmano nei suoi rapporti con gli altri che con Dio. Si tratta del Corano, della Sunnah di Maometto, dei suoi compagni e della gente della sua casa, delle leggi rivelate prima di Maometto, del costume e dello sforzo razionale.

Osservazioni preliminari

Dopo avere indicato chi fa la legge, cioè Dio, il musulmano si chiede: dove si trova questa legge? È il problema delle fonti del diritto musulmano.

La risposta a questa domanda costituisce il compito principale della scienza delle basi del diritto musulmano. È a queste fonti che il musulmano si riferisce per regolare i suoi atteggiamenti verso Dio e gli altri umani, per essere in conformità con la volontà divina. Senza di essa, il musulmano cessa di essere tale.

Il Corano dice:

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Dio prescrive dunque al musulmano di obbedire in primo luogo al Corano, ed in seguito a Maometto, il suo messaggero, ed infine a quelli che detengono l'autorità (cioè gli esperti di religione, e non necessariamente l'autorità statale).

I giuristi musulmani ricordano che prima di inviare Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) per esercitare la funzione di giudice ed insegnare la religione in Yemen, Maometto gli chiese come intendeva dare le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la Sunnah del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare".

I libri che trattano dei Fondamenti del Diritto musulmano classificano le fonti in due categorie in funzione della loro origine:

- ▶ Le fonti trasmesse. Si trovano qui le fonti a carattere rivelato: il Corano, la Sunnah e le norme rivelate prima dell'islam. Vengono in seguito le fonti non rivelate: il consenso, l'usanza ed il parere dei compagni di Maometto.
- ▶ Le fonti razionali. Si tratta dei metodi di deduzione delle norme, cioè l'analogia (*qiyas*) la preferenza giuridica (*istihsan*), la presunzione di continuità (*istishab*) ecc..

Salim Rustum Baz, commentatore della *Majallah*, ritiene che le fonti del diritto siano quattro: Il Corano, la Sunnah, il consenso (*ijma'*) e l'analogia (*qiyas*)¹. Altri autori considerano alcune fonti razionali come strumenti di logica o principi giuridici al servizio delle altre fonti. È il caso soprattutto dell'analogia. Per essi, le fonti sarebbero tre: il Corano, la Sunnah e lo sforzo razionale (*ijtihad*). La maggioranza degli autori, tuttavia, esamina le varie fonti, per ordine d'importanza, senza troppo interessarsi alla questione di metodologia, segnalando le contestazioni di cui sono oggetto da parte di tale o tale altra scuola. Tutti gli studiosi cominciano col Corano, considerato come prima fonte del Diritto musulmano.

Le fonti del Diritto musulmano possono essere classificate secondo il loro appoggio formale come segue:

- ▶ Il Corano, le esegesi ed i libri che spiegano i contesti nei quali i versetti coranici sono stati rivelati (*asbab al-nuzul*).
- ▶ Le varie raccolte della Sunnah, e le loro esegesi.
- ▶ Le biografie di Maometto come complemento alla Sunnah di Maometto.
- ▶ I libri sui Fondamenti del diritto come metodo di deduzione delle norme.
- ▶ I trattati generali, le decisioni giudiziarie (*'amal*), le raccolte di fatwa (opinioni religiose) e le monografie redatti dai giuristi classici o contemporanei.
- ▶ I testi legislativi che gli stati musulmani hanno adottato ispirandosi al Diritto musulmano in settori particolari, come il diritto della famiglia e il diritto successorio.

¹ Baz: Sharh al-majallah, p. 16.

Si osserva qui che le fonti formali classiche sono tutte redatte in arabo, la lingua del Corano, ma si trovano traduzioni di alcune di esse. In ciò che riguarda il Corano e la Sunnah, solo la lingua araba fa fede. Perciò, ogni giurista che si occupa del Diritto musulmano deve imperativamente capire la lingua araba.

Capitolo I. Il Corano

Il Corano è la prima fonte del diritto musulmano. I movimenti musulmani contemporanei lo considerano anche come la loro costituzione. Ma non lo si legge come un romanzo o un libro giuridico ordinario.

Questo capitolo ha lo scopo di facilitare la sua lettura da parte di non musulmani. Cercherò di citare i versetti coranici dove è necessario perché il lettore possa spiegarsi il contenuto del Corano ed evitargli di doverci tornare ogni momento.

Ciò sarà completato dal primo capitolo della parte III per quanto riguarda i versetti abrogati, e quelli che abrogano. D'altra parte, il lettore troverà alla fine del libro una tavola analitica giuridica del Corano, in cui le norme sono classificate sotto dodici rubriche.

I. Descrizione del Corano

1) Riferimenti storici

Maometto è nato verso l'anno 570 in Mecca, città commerciale e cosmopolita dell'Arabia dove vivevano diverse comunità religiose, soprattutto di politeisti, di ebrei e di cristiani. All'età di 40 anni, ha cominciato un'esperienza particolare: un messaggio gli sarebbe stato trasmesso da una voce sovrannaturale, dell'angelo Gabriele. A causa della persecuzione dei suoi parenti e concittadini, lascia nel 622 Mecca con alcuni dei suoi compagni e si rifugia ad Yathrib, città di sua madre, diventata, poi, Medina. Questa data costituisce il punto di partenza del calendario musulmano. Nel 630, ritorna alla Mecca in testa ad un esercito e la conquista. Nel 632, muore dopo una breve malattia. La rivelazione ricevuta da Maometto, riunita con una decisione statale per formare il testo attuale del Corano, si distingue, secondo i musulmani, dai detti attribuiti a Maometto che sono stati oggetto di diverse raccolte private.

Il Corano (Al-Qur'an) è il nome più utilizzato per designare il libro sacro dei musulmani. Questo termine, che vi appare una sessantina di volte, significa la lettura, o la recita. Si utilizza anche il termine di Mushaf (il libro). Nel Corano ve ne sono 55 nomi diversi¹.

2) Corano testo rivelato

A) Concezione della rivelazione

Le Comunità religiose contattate da Maometto, credevano nelle forze extraterrestri che comunicavano, attraverso dei medium, le norme che devono reggere gli esseri umani e garantire il loro destino in questa vita e nell'altra. I compatrioti di Maometto lo prendevano per uno stregone (*sahir*: 51:52), un indovino (*kahin*: 52:29; 69:42), un posseduto dal ginn (*majnun*: 51:52; 52:29-30; 37:36), o un poeta (*sha'ir*: 21:5; 37:36; 69:41). Però il titolo che egli preferiva era quello di messaggero (*rasul*) e di Profeta (*nabi*) incaricato da Dio di rivelare agli umani la volontà divina.

Il titolo di Profeta era onorato dagli ebrei e dai cristiani. Molte persone hanno provato ad accaparrarsi questo titolo per imporsi durante la vita di Maometto e dopo la sua morte. Allo scopo di impedire ogni concorrenza, il Corano dichiara che Maometto è l'ultimo dei profeti: "sigillo dei profeti" (33:40), e le autorità musulmane hanno perseguitato ogni persona che pretendeva di chiamarsi Profeta dopo Maometto². Il più gran poeta arabo (d. 965) fu imprigionato per avere

¹ Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 10.

² V. il libro di Hasan: Ad'iya' al-nubuwwah, p. 43-135.

preteso di potere fare un Corano simile a quello di Maometto. Fu liberato soltanto dopo avere dato prova di un pentimento sincero, ma si continua a chiamarlo Al-Mutanabbi (il presunto Profeta). E sotto questo soprannome è insegnato, ancora oggi, nelle scuole.

Il Profeta (*nabi*)¹ è quello che rivela un'informazione (*naba'*) provenendo da una fonte esterna benefica (Allah) o malefica (il diavolo). Riceve questa informazione mediante una rivelazione (*wahy*) o una trasmissione che scende di sopra (*tanzil*). Troviamo questa idea espressa nei due versetti seguenti:

Quando poi lo ebbero condotto con loro e furono d'accordo nel gettarlo in fondo alla cisterna, Noi gli ispirammo (*awhayna lahu*): "Ricorderai *tunbi'annahum*) loro quello che hanno commesso quando meno se lo aspetteranno" (12:15).

Gli ipocriti temono che venga rivelata (*tunbi'uhum*) una sura che sveli quello che c'è nei loro cuori. Di': "Schernite pure! Allah paleserà quello che temete [venga reso noto]" (9:64).

Maometto inizia a ricevere la rivelazione nel 610, nel mese di Ramadan, durante "la notte del destinato" (97:1; 44:3; 2:185.). Ha allora 40 anni. La rivelazione è terminata con la sua morte nel 632. E', dunque, durata 22 anni: 12 prima della partenza dalla Mecca e 10 anni in seguito. Per il musulmano, il Corano è una rivelazione dettata parola da parola.

Per rendere la nozione di rivelazione, il Corano utilizza i termini *nazila* (scendere) e *nuzul* (discesa), gli stessi di cui ci si serve per descrivere l'acqua che scende dal cielo. Questi termini sono utilizzati per il Corano, ma anche per la Torah o il Vangelo:

In verità siamo stati Noi a far scendere gradualmente il Corano su di te (76:23).

Ha fatto scendere su di te il Libro con la verità, a conferma di ciò che era prima di esso. E fece scendere la Torah e l'Ingil, in precedenza, come guida per le genti. E ha fatto scendere il Discrimine (3:3-4).

Il Corano utilizza anche i termini *awha* (rivelare) e *wahy* (rivelazione), che servono anche a designare le norme istintive che Dio ha stabilito per animali, come le api:

Invero a te e a coloro che ti precedettero è stato rivelato: Se attribuirai associati [ad Allah], saranno vane le opere tue e sarai tra i perdenti (39:65).

Ed il tuo Signore ispirò alle api: "Dimorate nelle montagne, negli alberi e negli edifici degli uomini. Cibatevi di tutti i frutti e vivete nei sentieri che vi ha tracciato il vostro Signore". Scaturisce dai loro ventri un liquido dai diversi colori, in cui c'è guarigione per gli uomini. Ecco un segno per gente che riflette (16:68-69).

Il Corano dice che proviene da una tavola conservata presso Dio. Altrove, parla di *um al-kitab* (madre del libro, o il prototipo della scrittura), per designare la versione originale:

Questo è invece un Corano glorioso, [impresso] su di una Tavola protetta (85:21-22).

Allah cancella quello che vuole e conferma quello che vuole. È presso di Lui la Madre del Libro (13:39).

Ne abbiamo fatto un Corano arabo, affinché comprendiate! Esso è presso di Noi, nella Madre del Libro, sublime e colmo di saggezza (43:3-4).

La parola *scaffale* utilizzato da parte del Corano indica anche gli scaffali sui quali Dio ha scritto Torah per Mosè: Scrivemmo per lui, sulle Tavole, un'esortazione su tutte le cose e la spiegazione precisa di ogni cosa. "Prendile con fermezza e comanda al tuo popolo di adeguarvi al meglio. Presto vi mostrerò la dimora degli empi (7:145).

Quando li si convinse di ciò e si accorsero che si erano traviati, dissero: "Se il nostro Signore non ci usa misericordia e non ci perdona, saremo tra coloro che si sono perduti". Quando Mosè, adirato e contrito, ritornò presso il suo popolo, disse: "Che infamia avete commesso in mia assenza! Volevate affrettare il decreto del vostro Signore?". Scagliò [in terra] le tavole (7:150).

Il Corano enuncia che Dio utilizza tre metodi per rivolgersi all'uomo:

Non è dato all'uomo che Allah gli parli, se non per ispirazione o da dietro un velo, o inviando un messaggero che gli riveli, con il Suo permesso, quel che Egli vuole. Egli è altissimo, saggio. Ed è così che ti abbiamo rivelato uno spirito [che procede] dal Nostro ordine (42:50-51).

Il termine "spirito" in questo versetto sarebbe, per alcuni, un equivalente della parola *rivelazione*. Per altri, designerebbe l'angelo Gabriele incaricato della rivelazione:

Di': "Chi è nemico di Gabriele, che con il permesso di Allah lo ha fatto scendere nel tuo cuore, a conferma di quello che era venuto in precedenza, come Guida e Buona novella per i credenti" (2:97).

¹ Messod e Roger Sabbah ritengono che il termine ebreo nabi (profeta o custode della legge), utilizzato anche in arabo, proviene d'Anubis (che si pronuncia Anabi o Anapi in egiziano). Anubis è il cane incaricato della guardia della tomba (Sabbah, p. 13).

La tradizione musulmana ha conservato descrizioni delle scene della rivelazione. Maometto cadeva in uno stato di trance e respirava affannosamente¹, cosa che faceva dire ai suoi avversari che era posseduto dal *ginn*. Nel Corano vi è un eco di questo stato: "Faremo scendere su di te parole gravi" (73:5). Si riporta che a Maometto, a volte, l'angelo Gabriele gli appariva sotto forma di Dihyah Al-Kalbi, uno dei suoi compagni considerato per la sua bellezza, o sotto forma di Beduino sconosciuto². Tutte le religioni conoscono questo fenomeno della profezia e delle manifestazioni esterne che lo accompagnano: estasi, paralisi, stupore, sincopi, convulsioni. In tali casi, le persone sottoposte alle prove, dicevano che trasmettevano la parola, gli ordini ed i divieti emessi da un essere esterno. La Bibbia ha conservato le rivelazioni dei vari profeti sotto forma di oracoli che provengono da Dio.

Maometto concepisce la rivelazione coranica come un seguito della rivelazione ricevuta dai profeti che l'hanno preceduto:

In verità ti abbiamo dato la rivelazione come la demmo a Noè e ai Profeti dopo di lui. E abbiamo dato la rivelazione ad Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e alle Tribù, a Gesù, Giobbe, Giona, Aronne, Salomone, e a Davide demmo il Salterio (4:163).

Dite: "Crediamo in Allah e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù, e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore, non facciamo differenza alcuna tra di loro e a Lui siamo sottomessi" (2:136).

Alcuni hanno tentato di esaminare il fenomeno della rivelazione, in generale, alla luce della psichiatria³. Ci sono stati casi di imposture, come ci sono individui che credono francamente di ricevere messaggi uditivi, visivi, intellettuali ultraterreni, "la cui sincerità non è una prova che questi messaggi vengono realmente da chi si presume provengono", riportando quello che scrive Rodinson (d. 2004). Per lui, Maometto è da avvicinare ai mistici delle altre religioni che hanno avuto dei comportamenti simili a quelli di individui colpiti da malattie mentali chiare. Rodinson fa una distinzione tra i primi messaggi e quelli ulteriori ricevuti da Maometto. Per quanto riguarda i primi messaggi, "è molto meno difficile spiegare Maometto sincero che Maometto impostore". I messaggi rivelati ulteriormente, invece, pongono problemi perché comportano risposte a domande insistenti. Di fronte a queste domande, Maometto ha potuto cedere "alla tentazione di dare un colpo di mano alla verità"⁴. Ecco altri esempi dedicati alle cause della rivelazione.

Questa distinzione è condivisa da Ibn-Warraq, pseudonimo di un musulmano che si dichiara ateo. Secondo lui, "si può senza esitare affermare che alla Mecca, Muhammad era completamente sincero quando credeva di avere conversato con Dio. Ma non può in nessun modo essere negato che a Medina, il suo comportamento e la natura delle sue rivelazioni sono cambiate". A Medina, aggiunge Ibn-Warraq, Maometto "ha scaltramente fabbricato rivelazioni spesso per i suoi motivi personali, per risolvere i suoi problemi domestici"⁵.

Il professor Watt, un erudito sacerdote anglicano, considera Maometto come un uomo dotato di un'immaginazione creativa che si trova negli artisti, poeti ed alcuni autori, immaginazione condivisa da profeti e dirigenti religiosi a carattere profetico. Watt non chiarisce la questione dell'origine di questa immaginazione, ma ritiene che le idee di Maometto non fossero tutte giuste; tuttavia, con la grazia di Dio, le sue idee hanno condotto milioni di persone ad una migliore religione di quella che avevano prima⁶.

¹ V. Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, p. 181-182 e 195-197.

² Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 57-62.

³ V. una discussione della questione in: Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 231-237.

⁴ Rodinson: Maometto, p. 102-106.

⁵ Ibn-Warraq, p. 409.

⁶ Watt: Muhammad prophet and statesman, p. 237-240.

B) Cause della rivelazione

Poco importa quello che dicono gli storici delle religioni, l'opinione dominante presso gli autori musulmani è che i libri sacri rivelati prima di Maometto sono scesi in blocco nella loro integrità sui loro destinatari. Invocano i versetti coranici:

Scrivemmo per lui, sulle Tavole, un'esortazione su tutte le cose e la spiegazione precisa di ogni cosa. "Prendile con fermezza e comanda al tuo popolo di adeguarvi al meglio. Presto vi mostrerò la dimora degli empi (7:145). Quando la collera di Mosè si acquietò, raccolse le tavole. In esse era scritta la guida e la misericordia per coloro che temono il loro Signore (7:154) ¹.

Quanto al Corano, è sceso in frammenti, per tappe, in serie di cinque, o di dieci versetti allo stesso tempo. Il Corano dice:

I miscredenti dicono: "Perché il Corano non è stato fatto scendere su di lui in un'unica soluzione!". [Lo abbiamo invece rivelato] in questo modo per rafforzare il tuo cuore. E te lo facciamo recitare con cura (25:32).

È un Corano che abbiamo suddiviso, affinché tu lo reciti lentamente agli uomini e lo facemmo scendere gradualmente (17:106).

La rivelazione era legata a circostanze particolari, spesso come risposta a domande della cerchia di Maometto. Per ben capire un versetto, occorre conoscere queste circostanze (*asbab al-nuzul*). Esse aiutano ad interpretare le norme e vedere in quale misura esse possono essere utilizzate dall'analogia per giustificare altri settori da quelli per i quali sono originariamente previste. Le cause della rivelazione appaiono di rado nel Corano. Si trovano nelle raccolte della Sunnah, nelle biografie di Maometto e nelle esegesi del Corano. Sono anche raccolte in monografie, fra cui le due più importanti sono: *Asbab al-nuzul* d'Al-Nisaburi (d. 1015) e *Lubab al-nuqul fi asbab al-nuzul* d'Al-Suyuti (d. 1505). Quest'ultimo è spesso pubblicato in margine al Corano in lingua araba. Occorre tuttavia segnalare che le fonti musulmane non sono unanimi su queste cause. È una delle ragioni delle divergenze tra i giuristi².

Benché i musulmani considerino il Corano d'origine divina, alcuni della cerchia di Maometto lo consideravano uno strumento al servizio di quest'ultimo. Un giorno, una donna si offre a Maometto che la sposò. 'Ayshah ritenne che tale comportamento fosse indegno di lui e glielo fece sapere. Immediatamente dopo, Maometto ricevette dal cielo il versetto seguente per tacitarla:

O Profeta, ti abbiamo reso lecite le spose alle quali hai versato il dono nuziale, le schiave che possiedi che Allah ti ha dato dal bottino. Le figlie del tuo zio paterno e le figlie delle tue zie paterne, le figlie del tuo zio materno e le figlie delle tue zie materne che sono emigrate con te e ogni donna credente che si offre al Profeta, a condizione che il Profeta voglia sposarla. Questo è un privilegio che ti è riservato, che non riguarda gli altri credenti (33:50).

Al che 'Ayshah risponde: "Vedo che Dio si premura di soddisfare i tuoi desideri³". Il Corano comprende soltanto il versetto suddetto. Per i dettagli, occorre consultare i libri riguardanti le cause della rivelazione e le raccolte della Sunnah.

Un altro giorno, Maometto scorse Zaynab, la moglie del suo figlio adottivo Zayd. Fu preso d'amore per lei. Un versetto coranico lo confortò comunicandogli che non doveva nascondere le sue sensazioni. Così Zayd ripudiò sua moglie perché Maometto potesse sposarla: il matrimonio è approvato da un versetto coranico. E per fare tacere le critiche, un versetto venne a proibire l'adozione. Due passaggi del Corano, separati da una trentina di versetti, si riferiscono a questa faccenda:

O Profeta, temi Allah e non obbedire né ai miscredenti né agli ipocriti. In verità Allah è sapiente, saggio. Segui ciò che ti è stato rivelato dal tuo Signore. In verità Allah è ben informato di quel che fate. Riponi fiducia in Allah: Allah è sufficiente patrono. Allah non ha posto due cuori nel petto di nessun uomo, né ha fatto vostre madri le spose che paragonate alla schiena delle vostre madri, e neppure ha fatto vostri figli i figli adottivi. Tutte queste non son altro che parole delle vostre bocche; invece Allah dice la verità, è Lui che guida sulla [retta] via. Date loro il nome dei loro padri: ciò è più giusto davanti ad Allah. Ma se non conoscete i loro padri siano allora vostri fratelli nella religione e vostri protetti (33:1-5).

¹ Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 54-56.

² Sulle cause della rivelazione, v. Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 122-151.

³ Al-Suyuti: Asbab al-nuzul, commento di questo versetto; Al-Bukhari, detto 1761; Ahmad, detti 11857, 24091.

Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia. [Ricorda] quando dicevi a colui che Allah aveva gradito e che tu stesso avevi favorito: "Tieni per te la tua sposa e temi Allah", mentre nel tuo cuore tenevi celato quel che Allah avrebbe reso pubblico. Temevi gli uomini, mentre Allah ha più diritto ad essere temuto. Quando poi Zayd non ebbe più relazione con lei, te l'abbiamo data in sposa, cosicché non ci fosse più, per i credenti, alcun impedimento verso le spose dei figli adottivi, quando essi non abbiano più alcuna relazione con loro. L'ordine di Allah deve essere eseguito. Pertanto nessuna colpa al Profeta per ciò che Allah gli ha imposto: questa è stata la norma di Allah [anche] per coloro che vissero in precedenza. L'ordine di Allah è decreto immutabile. [Essi] trasmettevano i messaggi di Allah, Lo temevano e non temevano altri che Allah. Allah è il più esauriente dei contabili. Muhammad non è padre di nessuno dei vostri uomini, egli è l'Inviato di Allah e il sigillo dei profeti. Allah conosce ogni cosa (33:36-40).

Il Corano non cita il nome di Zaynab, il cui nome ed i dettagli che lo riguardano, sono sviluppati nelle raccolte della Sunnah e nelle biografie di Maometto¹. L'episodio della vita emotiva di Maometto è all'origine del divieto dell'adozione, ancora oggi, nei paesi musulmani.

Oltre alle cause della rivelazione, è necessario conoscere le usanze degli Arabi al tempo di Maometto, senza le quali non è possibile capire alcune istituzioni. È il caso, ad esempio, del piccolo e del grande pellegrinaggio (*'umrah* e *hajj*) alla Mecca che gli Arabi praticavano già prima della missione di Maometto e di cui è argomento nel versetto 2:196.

C) Fonti d'ispirazione

Il Corano riporta numerosi detti e fatti di cui si trovano tracce nell'Antico e Nuovo Testamento, i Vangeli apocrifi e la letteratura rabbinica. Al tempo di Maometto, c'erano in Arabia cristiani ed ebrei. Secondo le fonti musulmane, nel tempio della Mecca vi erano, oltre agli idoli pagani, delle immagini d'Abramo e di Maria col suo figlio Gesù.

I musulmani ritengono che il Corano proviene da Dio, ma i contemporanei di Maometto gli rimproveravano di fare plagio, per cui Maometto si difende:

I miscredenti dicono: "Tutto questo non è altro che menzogna che costui ha inventato con l'aiuto di un altro popolo". Hanno commesso ingiustizia e falsità. E dicono: "Favole degli antichi che si è fatto scrivere! Che gli dettano al mattino e alla sera". Di': "Lo ha fatto scendere Colui che conosce i segreti nei cieli e la terra. In verità è perdonatore, misericordioso". (25:4-6).

Sappiamo bene che essi dicono: "C'è un qualche uomo che lo istruisce", ma colui a cui pensano parla una lingua straniera, mentre questa è lingua araba pura (16:103).

Si vede così che la fonte del Corano è oggetto di polemiche nel tempo di Maometto. Quest'ultimo aveva certamente accesso ai testi sacri dei cristiani e degli ebrei, che sembrano essere stati disponibili in arabo. Parlando dei cristiani, dice: "Tra la gente della Scrittura c'è una comunità che recita i segni di Allah durante la notte e si prosterna" (3:113). Sfidando gli ebrei, afferma: "Portate dunque la Torah e recitatela, se siete veridici" (3:93). I biografi di Maometto citano che un parente di Maometto, nominato Waraqah Ibn-Nawfal era un sacerdote (o vescovo) che scriveva l'ebraico e traduceva il Vangelo in lingua araba. Aveva celebrato il matrimonio di Maometto con Khadijah, che è vissuta una quindicina d'anni vicino a lui². I biografi di Maometto ci insegnano anche che ha incontrato un certo monaco chiamato Buhayri durante il suo viaggio in Siria.

Per i musulmani, la similarità tra la Bibbia ed il Corano non consta nel fatto che Maometto ha copiato o preso dei passaggi dagli ebrei e dai cristiani, ma nella giustificazione che la Bibbia ed il Corano hanno per autore lo stesso Dio. È il motivo per cui gli autori musulmani non operano studi comparativi per trovare l'origine dei passaggi coranici negli altri libri sacri che hanno preceduto il Corano. Per questi autori, il Corano è soltanto di fonte divina e Maometto è solo uno strumento di trasmissione a disposizione di Dio, senza alcuna influenza esterna³. Un dibattito teologico, dalle conseguenze tragiche, ha avuto luogo tra i musulmani: il Corano è un libro creato, o si tratta di un libro *ab eterno*? Questo episodio è conosciuto sotto il nome *mihnah* (inquisizione). Quattro mesi

¹ V. su questo affare Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 207-214.

² Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 185-186.

³ Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 84-100.

prima della sua morte, il califfo Al-Ma'mun (d. 833) ha ordinato di torturare e di perseguitare i giudici e i dotti religiosi che sostenevano che il Corano era di un'ispirazione qualsiasi. Ha chiesto anche di sfidare la testimonianza di chi confessava tale dottrina. L'inquisizione finì soltanto nel 851, sotto il regno del califfo Al-Mutawakkil.

D) Dispute sulla rivelazione

Il modo di concepire il Corano come un libro rivelato non è stato accettato da tutti. Una corrente di pensiero ateo, o deista, è sempre esistita fra i musulmani, ma è rimasta minoritaria a causa della repressione di cui è stata vittima. I suoi scritti sono per la maggior parte persi e li conosciamo soltanto con gli estratti citati dai loro avversari¹. È il caso del famoso filosofo- medico Muhammad Ibn-Zakariyya Al-Razi (in latino: Rhazes; d. 935). Egli afferma:

Dio ci fornisce di ciò che abbiamo bisogno di sapere, non sotto la forma della concessione arbitraria che semina la discordia di una rivelazione particolare, portatrice di sangue e di litigi, ma sotto la forma della ragione, che appartiene a tutti. I profeti sono al massimo impostori, abitati dall'ombra demoniaca di spiriti agitati e invidiosi. Ora, l'uomo ordinario è perfettamente capace di pensare di per sé, e non ha necessità di alcun orientamento di chiunque.

Quando gli hanno chiesto se un filosofo può seguire una religione rivelata, Al-Razi ha replicato:

Come qualcuno può pensare sul modo filosofico se si fida di queste storie di vecchie donne fondate su delle contraddizioni, su un'ignoranza indurita e sul dogmatismo?²

3) Testo del Corano

A) Fissazione del testo attuale

Secondo la tradizione musulmana, i versi del Corano erano già conservati per iscritto al tempo di Maometto. Una rivelazione fatta a Maometto, i suoi scribi la notavano su pezzi di cuoio, di cocci di terraglie, su foglie mediane di palme, su costole di cammelli, su altro. Sempre secondo la tradizione musulmana, Maometto indicava loro il posto esatto di questi versetti nei capitoli rispettivi. Oggi, Sabih, autore musulmano, mette in dubbio questa tradizione almeno per quanto riguarda la parte rivelata alla Mecca. Tale massa di materiale avrebbe richiesto venti cammelli per portarla dalla Mecca a Medina durante la fuga di Maometto e dei suoi compagni. Ciò che non è riportato da nessuno³. Per attenuare quest'obiezione, un autore contemporaneo ritiene che la rivelazione del periodo della Mecca era scritta su papiro o su pergamena⁴.

Accanto al sostegno scritto, i compagni di Maometto imparavano a memoria il Corano. Dopo la morte di Maometto, una prima raccolta del Corano fu riunita sotto il regno d'Abu-Bakr (d. 634), su proposta del califfo 'Umar (d. 644). La prima raccolta sarebbe stata depositata da Abu-Bakr, e dopo la sua morte da sua figlia Hafsa, vedova di Maometto. Raccolte private divergenti iniziarono a circolare e per porvi fine, il califfo 'Uthman (d. 656) decise di stampare la sua edizione. Le fonti musulmane non spiegano il perché non si era accontentato di riferirsi all'edizione che aveva Hafsa per confondere gli autori delle citate raccolte.

Per la sua edizione, gli scribi nominati da 'Uthman ricorrevano alla testimonianza dei compagni, ed in caso di divergenze, dovevano riferirsi a lui per fare prevalere una versione sull'altra. Ciò prova che la raccolta di 'Uthman non è la stessa di quella conservata da Hafsa o di quelle stabilite da alcuni compagni di Maometto. Dopo avere fissato il suo testo, 'Uthman avrebbe fatto fare molte copie del Corano che inviò alle regioni dominate da musulmani. Avrebbe in seguito ordinato di bruciare qualsiasi altra raccolta privata del Corano, non senza riserva da parte dei loro proprietari. Sarebbe rimasto solo il testo originale di Hafsa, ma che fu distrutto alla sua morte dal califfo

¹ Rinviamo il lettore interessato al libro di Badawi: *Min tarikh al-ilhad fil-islam*.

² *Encyclopédie de l'islam*, nuova edizione, vol. 8, p. 492.

³ Sabih: *Bahth*, p. 72.

⁴ Asbindari: *Kitabat al-Qur'an*, p. 110-122. Il Corano indica a questo riguardo come appoggio di scrittura: *sahifah* (strato), *qirtas* (papyrus) e *raq* (pergamena).

Marwan (d. 685), per timore che qualche scettico non sollevasse dubbi al riguardo delle trascrizioni o di qualche passaggio non raccolto per iscritto. Marwan ha realizzato una nuova edizione del Corano e per tale ragione ha distrutto il testo di Hafsa? È impossibile rispondere alla domanda perché non esiste oggi nessun manoscritto che risale a 'Uthman. Ciò nonostante, gli autori musulmani hanno stabilito un dogma secondo il quale il Corano di 'Uthman costituisce il solo testo autentico, conforme alla rivelazione ricevuta da Maometto. Chi ne dubita è considerato apostata, suscettibile della pena capitale. Il dogma si basa su una promessa divina:

Noi abbiamo fatto scendere il Monito, e Noi ne siamo i custodi (15:9).

Occorre tuttavia segnalare che se i musulmani sunniti e sciiti dispongono oggi dello stesso testo del Corano, con divergenze minime, gli sciiti accusano 'Uthman (d. 656) di avere eliminato o modificato i passaggi nei quali è fatta menzione di 'Ali (d. 661), il suo antagonista politico. Capitoli interi e numerosi versetti sarebbero così scomparsi o sarebbero stati troncati dal Corano stabilito da 'Uthman. Muhammad Mal-Allah, un autore sunnita, dà 208 esempi di falsificazioni pretese dagli sciiti¹. Pur non negando che alcune correnti sciite hanno richiesto la falsificazione del Corano, un piccolo libro anonimo, senza editore e senza casa editrice, respinge l'attribuzione di una tale richiesta dallo sciismo. Aggiunge che tali congetture si trovano in maggior numero anche nei documenti sunniti². Così, i capitoli 9, 15, 24 e 33, che contano rispettivamente 129, 99, 64 e 73 versetti avrebbero annoverato all'origine 286, 199, 100 e 200 versetti³.

Alcuni mu'taziliti, fedeli alla loro concezione di un Dio equo ed infinitamente buono, rifiutano di considerare come ispirazione divina le imprecazioni contenute nel Corano contro i nemici personali di Maometto. D'altra parte, una setta Carigita negava che il capitolo 12 relativo a Giuseppe appartenga al Corano, sostenendo che era un semplice racconto e che non era affatto ammissibile che una storia d'amore facesse parte del Corano⁴.

Il passaggio seguente continua a suscitare critiche da parte di alcuni musulmani:

Ora vi è giunto un Messaggero scelto tra voi; gli è gravosa la pena che soffrite, brama il vostro bene, è dolce e misericordioso verso i credenti. Se poi volgono le spalle, di': "Mi basta Allah. Non c'è altro Dio all'infuori di Lui. A Lui mi affido. Egli è il Signore del Trono immenso". (9:128-129).

Le fonti musulmane indicano che quando la commissione incaricata di stabilire il testo definitivo del Corano è arrivata al capitolo 9, uno degli scribi suggerì di aggiungere i due versetti suddetti in onore del Profeta, riportati soltanto da Khuzaymah Ibn-Thabit Al-Ansari. Per convalidare l'aggiunta del passaggio, la commissione invocò un detto di Maometto che dice che "la testimonianza di Khuzaymah vale la testimonianza di due uomini"⁵. Le critiche segnalano che i due versetti rivelati alla Mecca si trovano all'interno di un capitolo rivelato a Medina, e Khuzaymah si è convertito tardi dopo l'immigrazione. Di conseguenza, ritengono che i versetti devono essere ritirati dal Corano⁶.

Mentre i musulmani sono unanimi sull'iscrizione finale del testo del Corano sotto 'Uthman, alcuni ricercatori occidentali mettono in dubbio tale affermazione. Così, John Wansbrough ritiene che il testo coranico sia una compilazione che è durata decine di anni. Secondo lui, non ci sono prove dell'esistenza del testo prima del 691, cioè 59 anni dopo la morte di Maometto, quando la cupola della Moschea di Gerusalemme è stata costruita. Cita a proprio favore la facciata di questa Moschea che ha iscrizioni coraniche che differiscono dalla versione del Corano che conosciamo.

¹ Mal-Allah: Al-shi'ah.

² Ukdhubat. V. anche sulla falsificazione fatta dai sciiti: Al-Dhahabi: Al-tafsir, vol. II, p. 32-35, 149-152, 184, 196-197.

³ Blachère: Introduction au Coran, p. 185 e Sfar: Le Coran est-il authentique? p. 42.

⁴ Blachère: Introduction au Coran, p. 183.

⁵ Al-Suyut: Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an, p. 59. Questo fatto è riportato anche dalla raccolta d'Al-Bukhari.

⁶ La critica proviene dai seguaci di Rashad Khalifa che respinge la Sunnah e tenta di provare il carattere divino del Corano attraverso calcoli matematici. V. questa critica in: http://www.submission.org/french/deux_faux_versets_retores_du_coran.html.

B) Varianti del Corano

a) Corano rivelato in sette lettere

Secondo un detto, Maometto avrebbe affermato che il Corano è stato rivelato in *sette lettere* (*ahruf*). Il senso di questo detto è controverso. Che significa il termine *lettere*? Alcuni ritengono che il Corano sia stato rivelato in sette varianti che tengono conto di diversi dialetti arabi, per agevolare l'accesso al Corano alle tribù che non parlavano il dialetto coraiscita, la tribù di Maometto. Ma in questo caso, dove sono? Perché disponiamo soltanto di una sola versione ufficiale, se tutte e sette sono state rivelate? Chi ha deciso di eliminare le altre sei? D'altra parte, la cifra *sette* deve essere presa nel suo proprio significato o al contrario in quello simbolico, cioè di *molte lettere*?

Per sostenere la spiegazione di sette varianti, le fonti musulmane riportano che 'Umar (d. 644) aveva inteso qualcuno recitare il capitolo 25 differentemente da lui. Lo portò a Maometto che fece recitare a ciascuno la sua versione e li approvò entrambi dicendo che il Corano è stato rivelato in sette lettere. Detti simili sono citati per quanto riguarda altri capitoli del Corano. È un modo abile per evitare le discussioni, attribuendo le divergenze ad una volontà divina¹. Infatti i versetti (5:48; 11:118; 16:93; 42:8) decretano che le divergenze tra le varie Comunità sono volute da Dio, e dunque devono essere tollerate. Una raccolta di otto volumi è stata pubblicata dall'università del Kuwait che cita 10243 varianti basandosi su 20 libri classici². Il professor Abdelmajid Charfi della facoltà di lettere di Manouba a Tunisi dirige un gruppo che prepara da molti anni un'edizione del Corano che tiene conto di tutte le varianti disponibili. Nell'attesa di questo lavoro a lungo termine, speriamo di pubblicare prossimamente una versione cronologica del Corano, in francese ed in arabo, con le varianti indicate nella raccolta kuwaitiana suddetta.

Un autore contemporaneo, che prende alla lettera la parola di Maometto, ritiene che le sette lettere corrispondano alle sette varianti seguenti:

- 1) Utilizzo del plurale o del singolare. Così, nel versetto 34:15 il termine *maskinihim* (singolare) è scritto *masakinihim* (plurale).
- 2) Coniugazione dei verbi al passato, al presente o all'imperativo. Così, nel versetto 34:19 il termine *ba'id* è scritto *ba'ad* o *ba''ad*.
- 3) Varie declinazioni delle parole. Così, nel versetto 2:282 il termine *yudarra* è scritto *yudarru*.
- 4) Alcune parole sono sparite o aggiunte. Così, nel versetto 9:100 il termine *tahtiha* è sostituito da *min tahtiha*.
- 5) Inversione di alcune parole. Così, il versetto 110:1 *wa-idha ja'a nasr Allah wal-fath* è scritto: *wa-idha ja'a fath Allah wal-nasr*.
- 6) Alcune lettere sono sostituite da altre, in particolare a causa dell'assenza di punti nella versione d'origine. Così, nel versetto 2:259 il termine *nunshizuha* è scritto *nunshiruha*.
- 7) Alcune lettere sono ridotte. Così, nel versetto 18:95 il termine *makkanni* è scritto *makkanani*³.

b) Varie letture del Corano

Oltre alla rivelazione del Corano in *sette lettere*, le fonti musulmane parlano di varie letture del Corano. Esse sarebbero dovute al fatto che la scrittura iniziale del Corano era difficile da decifrare senza l'aiuto di quanti lo avevano memorizzato. Sono ammesse così quattordici letture, con varianti minime tra esse⁴. Ciascuna è attribuita ad un lettore avendo una catena di garanti che risalgono ai

¹ Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 110-111.

² 'Umar e Makram: Mu'jam.

³ Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 36-40. V. sulle sette lettere Abu-Shahbah: Al-madkhal, p. 152-196.

⁴ V. su queste variante 'Atiyyah: Rasm al-mushaf.

compagni di Maometto¹. L'edizione del Cairo, più diffusa oggi, ha favorito quella di Hafs, come trasmessa da 'Asim. L'edizione tunisina segue la lettura di Nafi', come riportata da Qalun.

Le varianti del Corano, anche quelle che non si trovano in una delle letture ammesse dai musulmani, costituiscono uno strumento prezioso per capire il senso di alcune parole o per favorire l'interpretazione del Corano in un senso piuttosto che in un altro.

Un autore contemporaneo dà quattro esempi di queste varianti prese in considerazione dai giuristi hanafiti:

- ▶ Il versetto 2:196 dice: "E assolvete, per Allah, al Pellegrinaggio e alla Visita. Se siete impediti a ciò, [inviare] un'offerta di quel che potete e non rasatevi le teste prima che l'offerta sia giunta al luogo del sacrificio. Se però siete malati o avete un morbo alla testa, vi riscatterete con il digiuno, con un'elemosina o con offerta sacrificale. Quando poi sarete al sicuro, colui che si è desacralizzato tra la Visita e il Pellegrinaggio deve fare un sacrificio a seconda delle sue possibilità. E chi non ne ha i mezzi digiuni per *tre giorni* durante il Pellegrinaggio e altri sette una volta tornato a casa sua, quindi in tutto dieci giorni". Una lettura propone: "*tre giorni consecutivi*". Lo stesso problema si incontra nei versetti 5:89, 2:184 e 2:185.
- ▶ Il versetto 5:38 dice: "Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah. Allah è eccelso, saggio". Una lettura propone: "*tagliate la mano diritta*". Di conseguenza, gli hanafiti ritengono che non sia possibile tagliare la mano sinistra in caso di recidiva.
- ▶ Il versetto 2:226 dice: "Per coloro che giurano di astenersi dalle loro donne, è fissato il termine di quattro mesi. Se recedono, Allah è perdonatore, misericordioso". Una lettura propone: "Se recedono *durante questi quattro mesi*". Ciò che significa che il giuramento non è annullato che se c'è ritorno durante questi quattro mesi. Una volta trascorsi i quattro mesi, l'uomo non può ritornare più sul suo giuramento e il ripudio diventa irrevocabile.
- ▶ Il versetto 2:233 dice: "Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi. Il padre del bambino ha il dovere di nutrirle e vestirle in base alla consuetudine. Nessuno è tenuto a fare oltre i propri mezzi. La madre non deve essere danneggiata a causa del figlio e il padre neppure. Lo stesso obbligo per l'erede". Una lettura propone: "Lo stesso obbligo per l'erede *che non si può sposare*"².

Coloro che si basano su queste letture divergenti ritengono che i compagni riportandole le consideravano come facendo parte del Corano, o almeno come autorizzate da Maometto. Ed in quest'ultimo caso, anche se esse non appartengono al Corano, possono essere considerate, almeno, come detti autentici³.

C) Ortografia e grammatica del Corano

a) Scrittura araba primitiva

La scrittura araba ha conosciuto molte tappe. L'ortografia adottata adesso nel Corano si situa a metà di questa evoluzione. Nel tempo di Maometto, la scrittura araba annota le consonanti, le vocali lunghe, ma mai le vocali brevi. Inoltre, alcune lettere di forma identica segnano consonanti diverse. Così, un segno unico rende b, t, th, n e y. I punti (*nuqat*) distinguendo le consonanti, ed accenti (*harakat*) designando le vocali brevi sono stati aggiunti ulteriormente e gradualmente al Corano⁴.

¹ Su queste letture, v. Blachère: Introduction au Coran, p. 118-131; Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 306-358.

² Hasab-Allah, p. 22.

³ Rishi: Al-madhab al-hanafi, p. 254-256.

⁴ Sulla questione, v. Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 55-62.

Senza di essi, la lettura esatta del Corano è praticamente impossibile e resta tributaria delle persone che lo hanno imparato a memoria; dando luogo a molte varianti¹.

Anche con l'introduzione dei punti e degli accenti, l'ortografia del Corano si allontana in modo molto sensibile da quella utilizzata da più di un millennio negli altri scritti in lingua araba. Anche nel Corano, alcune parole sono scritte in diversi modi come lo dimostrano gli esempi seguenti:

- ▶ Il nome Ibrahim (Abramo) è scritto 15 volte nel capitolo 2 sotto la forma *Ibrahm* (senza *i*) e 54 volte altrove sotto la forma *Ibrahim* (con *i*).
- ▶ La parola *mi'ad* è scritta senza *a* nel versetto 8:42, e con *a* negli altri.
- ▶ La parola *kalimat* è scritta 21 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
- ▶ La parola *ni'mat* è scritta 24 volte con *ta marbutah*, e 11 volte con *ta maftuhah*.
- ▶ La parola *mar'at* è scritta 4 volte con *ta marbutah*, e 7 volte con *ta maftuhah*.
- ▶ La parola *sunnat* è scritta 8 volte con *ta marbutah*, e 5 volte con *ta maftuhah*.
- ▶ La parola *baqiyyat* è scritta 2 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
- ▶ La parola *jannat* è scritta 65 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
- ▶ La parola *shajarat* è scritta 17 volte con *ta marbutah*, e 1 volta con *ta maftuhah*.
- ▶ La parola *la'nat* è scritta 11 volte con *ta marbutah*, e 2 volte con *ta maftuhah*².

Oltre all'ortografia, il Corano consente numerosi errori di grammatica. Così:

- ▶ I versetti 23:82; 37:16 e 53; 53:3; 56:47 utilizzano la forma verbale *mitna* mentre altrove si trova la forma *muttum* (u invece di i) nei versetti 3:157-158.
- ▶ Il versetto 4:162 utilizza la forma *muqimin* al posto di *muqimun*.
- ▶ Il versetto 5:69 utilizza la forma *sabi'un* al posto di *sabi'in* che si trova nei versetti 2:162 e 22:17.

Autori musulmani classici si sono chiesti se fosse possibile correggere l'ortografia del Corano. Perlopiù si oppongono al cambiamento, ritenendo che l'ortografia delle parole è stata indicata da Maometto stesso a coloro che scrivevano la rivelazione nel suo tempo. Alcuni arrivano ad attribuire un senso esoterico agli errori ortografici³. Ibn-Khaldun ritiene che l'ortografia del Corano è semplicemente difettosa:

Agli inizi dell'islam, l'arabo... non era scritto adeguatamente, con una gran precisione e molta eleganza. Il risultato era più che mediocre, poiché gli Arabi nomadi erano ancora selvaggi e le arti erano loro estranee. Si vede bene osservando ciò che si è prodotto per l'ortografia del Corano. I compagni del Profeta trascrivevano il testo a loro modo, che non era brillante: la maggior parte delle loro lettere era sbagliata. I loro successori immediati ricopiarono.... Non si deve dunque tenere conto di dichiarazioni sconsigliate. Alcuni sostengono, infatti, che i compagni del Profeta erano scribi molto capaci e che ci deve essere una spiegazione ai loro difetti d'ortografia.... Pensando che sia perfetto il loro scrivere, questi spiriti zelanti non possono ammettere l'imperfezione nei compagni. Per mostrare che erano impeccabili, anche nella loro ortografia, vogliono, in qualsiasi modo, giustificare i loro errori in questo settore. Ma hanno completamente torto. In effetti, per i compagni del Profeta, la scrittura non aveva nulla da vedere con la perfezione: si tratta di un'arte urbana, che serve agli scribi per guadagnarsi da vivere. Ora, la perfezione artistica è molto relativa: non è la perfezione in sé. L'inattitudine all'esercizio di una tecnica non influisce sulla fede o qualità di una persona⁴.

Pur affermando che l'ortografia coranica né è fissata da Dio, né resa obbligatoria da Maometto, qualche autore musulmano ritiene che l'unanimità dei compagni di Maometto è a favore del suo mantenimento. E l'unanimità costituisce una norma obbligatoria. Aggiungono che la sua modifica conduce a varianti che mettono in pericolo l'uniformità del testo da un paese all'altro. L'uniformità del testo è considerata come uno degli aspetti dell'unità tra i musulmani⁵.

¹ Sull'ortografia del Corano, v. Blachère: Introduction au Coran, p. 150-155.

² Su queste varianti, v. Sirri: Al-rasm al-'uthmani, e 'Atiyyah: Rasm al-mushaf.

³ Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 6.

⁴ Ibn-Khaldoun: Discours sur l'histoire universelle, vol. 2, p. 850-852.

⁵ Sirri: Al-rasm al-'uthmani, p. 47-53.

Occorre, tuttavia, segnalare che né il Corano né la Sunnah vietano il cambio dell'ortografia del Corano. Se si dovesse restare fedele alla versione originale del Corano, occorrerebbe eliminare gli accenti, i punti sulle lettere e i numeri dei versetti, che furono aggiunti tardi. Le edizioni del Corano stampate ad Istanbul, allora capitale dell'impero ottomano, hanno del resto sommato alcune lettere mancanti alle parole come la lettera *a* in *al-alam* ed in *muslimat*. Nel 1988, la casa editrice *Dar al-shuruq* (a Cairo e a Beirut) ha pubblicato una versione del Corano intitolata *Al-mushaf al-muyassar* (il Corano facilitato) con menzione, in fondo pagina, dell'ortografia attuale delle parole scritte con ortografia antiquata. Si rileverà anche che le citazioni coraniche negli scritti contemporanei sono spesso conformi alla scrittura moderna, risultando difficile la ricerca su di un testo con una scrittura fuori moda. Ma, per nostra conoscenza, la sola versione completa del Corano su carta che utilizza l'ortografia attuale è quella che accompagna la traduzione italiana fatta dallo sceicco Gabriele Mandel Khan, pubblicata da Utet, Torino, 2004.

Si pone ora la questione se si può scrivere il Corano nell'alfabeto Braille per ciechi, e quale ortografia occorrerà adottare: la coranica o la moderna? Corani in Braille secondo l'ortografia moderna sono stati pubblicati in Giordania, in Tunisia, in Arabia Saudita ed in Egitto¹.

Oltre al problema dell'ortografia e della grammatica, si osserverà che molti versetti sono dislocati, senza ordine logico, obbligando i commentatori a restaurarli per capirli. Questo fenomeno è chiamato dai dotti musulmani *al-muqaddam wal-mu'akhkhar* (l'avanzato e l'arretrato). Ne diamo qualche esempio:

- ▶ La lode [appartiene] ad Allah, Che ha fatto scendere il Libro sul Suo schiavo senza porvi alcuna tortuosità. [Un Libro] retto (18:1-2).
La struttura normale di questo versetto è: "La lode [appartiene] ad Allah, Che ha fatto scendere sul Suo schiavo, un libro retto senza porvi alcuna tortuosità".
- ▶ Non ha visto quello che ha fatto la sua divinità la sua passione? (25:43).
La struttura normale di questo versetto è: "Non ha visto quello che ha fatto la sua passione la sua divinità?"
- ▶ Sua moglie era in piedi e rise. Le annunciammo Isacco e dopo Isacco, Giacobbe (11:71).
La struttura normale di questo versetto è: "Sua moglie era in piedi. Le annunciammo Isacco e dopo Isacco, Giacobbe. Lei rise".
- ▶ Se non fosse stato per una precedente parola del tuo Signore, già [tutto questo] sarebbe avvenuto e per un termine già stabilito (20:129).
La struttura normale di questo versetto è "Se non fosse stato per una precedente parola del tuo Signore e per un termine già stabilito, già [tutto questo] sarebbe avvenuto".
- ▶ Allah disconosce i politeisti e il Suo Messaggero (9:3).
La struttura normale di questo versetto è "Allah e il Suo Messaggero disconoscono i politeisti"².

Tali anomalie rivelano gli scrupoli sentiti nel correggere il testo coranico e la preoccupazione di conservargli il suo aspetto più antico³.

Segnaliamo infine che la lingua del Corano non è accessibile a tutti, anche a quelli che sono di lingua materna araba. Il senso di numerosi termini e passaggi concisi (in particolare quelli situati alla fine del Corano) resta ipotetico, cosa che pone problemi insormontabili per i traduttori.

¹ Su questo dibattito, v. Al-Mutlaq: Kitabat al-Qur'an al-karim bi-khat bryille lil-makfufin.

² Su questi errori, v. Al-Suyuti: Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an, vol. 2, p. 13-14; Al-Hariri: 'Alam al-mu'jizat, p. 219-228.

³ Blachère: Introduction au Coran, p. 166-169. V. anche la nota di Hamidullah nella sua traduzione: Le Saint Coran, p. XLIII-LXVII.

b) Corano redatto in scrittura siriana

In un libro controverso pubblicato nel 2000 di Christoph Luxenberg, pseudonimo di un cristiano libanese che lavora in un'università tedesca il cui nome non è rivelato, ritiene che la versione originale del Corano sia stata redatta nella scrittura siriana, molto diffusa in quel tempo, contrariamente alla scrittura araba, la quale, prestando fede alle fonti musulmane, era conosciuta soltanto da una quindicina di persone, quando era vivo Maometto. Zayd Ibn-Thabit (d. v. 662 o 675), segretario di Maometto e principale personaggio incaricato della raccolta del Corano dei primi califfi, sapeva scrivere il siriano. In seguito, il Corano è stato trascritto in scrittura araba senza i punti che distinguono le consonanti e senza gli accenti che designano le vocali brevi. L'aggiunta ulteriore di questi punti e di questi accenti non era sempre esatta, soprattutto per le parole che derivano dal siriano e il cui senso sfuggiva ai musulmani. Ciò ha condotto ad aberrazioni nella comprensione di alcuni passaggi del Corano. Per scoprire il vero senso di questi passaggi, Luxenberg libera le parole dei loro punti ed accenti e prova a vedere se manipolando questi ultimi, si riesce a risolvere l'incoerenza del senso, eventualmente, ravvicinando una parola araba ad una simile in siriano.

Luxenberg applica la sua teoria a molti termini coranici che pongono problemi, raggiungendo una modifica totale del senso. Così, nel versetto 19:24 per esempio, si tratta di Maria, che è accusata di gravidanza illegittima e cacciata dai suoi genitori. Prima del parto, si ritira sotto una palma e dice: "Me disgraziata! Fossi morta prima di ciò e fossi già del tutto dimenticata!" Fu chiamata da sotto: "Non ti affliggere, ché certo il tuo Signore ha posto un ruscello ai tuoi piedi". I termini "ha posto un ruscello ai tuoi piedi" è la traduzione dei termini "*tahtaki sariya*". Letto alla luce della lingua siriana, questo passaggio dà il senso seguente: "Il tuo signore ha reso il tuo parto legittimo"¹.

Uno degli esempi che fa più sensazione riguarda le *huri* citate nel Corano (44:54; 52:20; 55:72 e 56:22). Esse, generalmente, sono conosciute come *vergini* destinate a ricompensare i musulmani fedeli nel paradiso. Invece sarebbero soltanto "uve bianche" se ci si riferisce alla lingua siriana. Il Corano prenderebbe in prestito il dipinto delle delizie paradisiache di un inno in siriano di Sant'Efreem del 4° secolo che parla precisamente di "uve bianche"². Siccome i commentatori musulmani del Corano non conoscevano né il siriano né Sant'Efreem, fantasticarono attorno ai versetti coranici.

Ovviamente, questo modo di capire il Corano non soddisfa i musulmani. A fine luglio 2003, un numero della rivista *Newsweek* è stato vietato in Pakistan e in Bangladesh a causa di un articolo sul libro di Luxenberg intitolato *Challenging the Koran*³. Non essendo specializzato in siriano, non posso esprimerne un giudizio, ma ritengo che la reazione dei musulmani sia esagerata e dimostra la difficoltà che hanno ad accettare ogni tentativo innovatore di intendere il Corano.

D) Struttura del Corano

La versione più diffusa del Corano è quella del Cairo, elaborata sotto il patrocinio del re d'Egitto, Fu'ad 1°, nel 1923. Conta 114 capitoli (Sura). Ogni capitolo si presenta con un titolo, alcuni con due o più (capitoli 9, 17, 35, 47, 68). I titoli provengono dalle prime parole del capitolo (53: Stella; 55: Compassionevole) da un racconto caratteristico (14: Abramo; 19: Maria), da un episodio considerato come significativo (16: Api; 29: Ragno). Essi non appartengono alla rivelazione e non appaiono nei primi manoscritti coranici conosciuti; furono aggiunti dagli scribi per distinguerli nel Corano. Alcuni, tuttavia, ritengono che sia stato Maometto a fissarli.

I capitoli sono classificati pressappoco nell'ordine decrescente della loro lunghezza, salvo il primo. Alcuni sostengono che questo ordine è stato stabilito da un accordo tra i musulmani (*ittifaqi*). Si segnala a tale riguardo che 'Ali (d. 661) aveva un Corano classificato nell'ordine cronologico, oggi

¹ V. Luxenberg, p. 102-121, anche l'intervista <http://groups.yahoo.com/group/hugoye-list/message/859>.

² Luxenberg, p. 225-240.

³ http://www.rsfs.org/print.php3?id_article=7670.

perso. Altri ritengono che l'ordine attuale del Corano sia stato stabilito da Maometto stesso su decreto di Dio (*tawqifi*). La tradizione musulmana asserisce che vivo Maometto, i suoi compagni mettevano per iscritto i passaggi rivelati come potevano. Durante l'ultimo mese di Ramadan precedendo il decesso di Maometto, l'angelo Gabriele avrebbe rivisto con Maometto il Corano ed indicato l'ordine finale dei versetti e dei capitoli¹.

C'è accordo fra i musulmani che l'ordine dei versetti all'interno dei capitoli è stato fissato da Maometto su decreto di Dio (*tawqifi*). Ma, spesso questi versetti risultano senza unità d'argomento. D'altra parte, in 39 capitoli, i versetti che appartengono ad epoche diverse si asseconzano.

Tutti i capitoli cominciano con un'invocazione a Dio: *Bism Illah Al-rahman Al-Rahim* (in nome di Dio misericordioso compassionevole), ad eccezione del capitolo 9, cosa che potrebbe indicare che all'origine, con il capitolo 8 formavano un tutt'uno. Si trova questa invocazione una sola volta all'interno del capitolo (27:30), e ciò potrebbe evidenziare che era inizialmente diviso in due. Alcuni ritengono che l'invocazione all'inizio del capitolo non faccia parte del testo rivelato. Non viene considerata nel calcolo dei versetti dall'edizione del Cairo. Maometto non la recitava quando leggeva i capitoli gli uni dopo gli altri². L'invocazione in questione mette insieme tre nomi della divinità: *Allah*, *Rahman* e *Rahim*. *Rahman* era una divinità sud-arabica. Musaylamah, concorrente e avversario di Maometto, sosteneva che riceveva la rivelazione da questa divinità. *Rahim* era una divinità nord-arabica³. L'utilizzo coranico dei due nomi congiuntamente col nome di Allah può essere stato dettato da una volontà di unificare le tribù del nord e del sud associando le loro divinità ad Allah. I versetti 2:163 e 59:22 insistono che si tratta dello stesso Dio: "Il vostro Dio è il Dio Unico, non c'è altro Dio che Lui, il Compassionevole, il Misericordioso". Il versetto 17:110 aggiunge: "Invoke Allah o invoke il Compassionevole, qualunque sia il nome con il quale Lo invochiate, Egli possiede i nomi più belli".

All'inizio di 29 capitoli vi sono delle iniziali chiamate *fawatih al-suwar* o *al-huruf al-muqatta'ah*: ALM (capitoli 2, 3, 29, 30, 31, 32), ALMR (capitolo 13), ALMS (capitolo 7), ALR (capitoli 10, 11, 12, 14, 15), HM (capitoli 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46), KHI'S (capitolo 19), N (capitolo 68), Q (capitolo 50), S (capitolo 38), TH (capitolo 20), TS (capitolo 27), TSM (capitolo 26, 28), YS: 36). Solo i capitoli 2 e 3 appartengono all'epoca di Medina, mentre gli altri lo sono al tempo della Mecca, secondo la classificazione proposta nell'edizione del Cairo⁴. Le iniziali hanno dato luogo a numerose interpretazioni, spesso esoteriche. Nel caso in cui appartenessero alla rivelazione, potrebbe trattarsi di frammenti di frasi o di parole che Maometto pronunciava mentre era in trance. Due versetti evocano il fenomeno:

Non agitare la tua lingua con esso, per affrettarti: invero spetta a Noi la sua riunione e la sua recitazione. Quando lo recitiamo, ascolta [attento] la recitazione. Poi spetterà a Noi la sua spiegazione (75:16-19).

Sia esaltato Allah, il Re, il Vero. Non aver fretta di recitare prima che sia conclusa la rivelazione, ma di': "Signor mio, accresci la mia scienza" (20:114).

Si può tuttavia dubitare che le iniziali sono quelle di quando era vivo Maometto poiché nessuno si è preoccupato di chiedergli il loro senso. Pertanto, si può pensare che si tratti di aggiunte ulteriori servendo probabilmente da riferimenti per la classificazione dei passaggi coranici, le lettere dell'alfabeto aventi allora valori di cifre, come in siriano, in ebraico ed in latino. Si osserva del resto che cinque capitoli del Corano hanno conservato come titolo un'iniziale: capitoli 20 (TaHa), 36 (YaSin), 38 (Sad) 50 (Qaf) e 68 (Nun, chiamato anche Al-Qalam)⁵.

¹ Sirri: *Al-rasm al-'thmani*, p. 13.

² Sfar: *Le Coran est-il authentique?*, p. 78-79.

³ Al-Haddad: *Durus qur'aniyyah: Bay'at al-Qur'an al-kitabiyyah*, p. 121-125.

⁴ Su queste iniziali, v. Blachère: *Introduction au Coran*, p. 144-149; Al-Hafni: *Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim*, vol. I, p. 37-40.

⁵ Sfar: *Le Coran est-il authentique?*, p. 68-69.

E) Stile del Corano

Per il musulmano, il Corano è perfetto sul piano dello stile. Nessuno può superarlo. Mettere in dubbio questa credenza costituisce una blasfemia, suscettibile di morte. Occorrerebbe, tuttavia, rilevare le caratteristiche dello stile che rendono difficile la lettura del Corano.

a) Mancanza di punteggiatura

Il Corano è diviso in 114 capitoli. All'interno dei capitoli, il testo è stato, tardi, diviso in versetti, e i numeri messi alla fine del versetto, e non all'inizio come negli altri testi sacri. La lunghezza dei versetti varia molto. Esso può essere costituito da una o due parole (55:1; 101:1 e 103:1) o da molte frasi (2:101, 196 e 282; quest'ultimo è il più lungo del Corano). I versetti collegati all'inizio della missione di Maometto, messi oggi alla fine del Corano, sono concisi, brevi, offrendo precisazioni di ritmo identico. Poi, la tendenza è stata per la distensione dell'unità rimata. Il criterio di divisione in versetti si basa soprattutto sull'assonanza e la rima, ma non c'è un'unanimità sulla divisione e sul numero dei versetti. Così, l'edizione cairota e quella tunisina contano 6236 versetti, mentre una tradizione che risalirebbe ad Ibn-'Abbas (d. v. 686) ne ha contato 6616. Nell'edizione araba di Gustave Flügel (1834), alcuni versetti dell'edizione cairota sono ritagliati o riuniti. Blachère ed Hamidullah danno nella loro traduzione le due classificazioni: quella di Flügel ancora utilizzata in occidente, e l'altra dell'edizione cairota (seguita nel nostro libro).

Oltre alla divisione in versetti, la versione araba del Corano, anche moderno, non consente punteggiature (punto, virgola, ecc.), cosa che complica la sua lettura, soprattutto quando la frase è tagliata in due o più versetti (9:1-2; 53:13-16) o, al contrario, quando un versetto ammette molte frasi, come segnalato prima. Una delle ragioni per la quale non si aggiunge la punteggiatura è l'incertezza nel determinare la fine della frase. Un versetto può avere un senso diverso secondo la posizione del punto¹.

b) Interpolazione

La mancanza di punteggiatura è accentuata dal fatto che il Corano permette numerose interpolazioni. Così, all'interno dello stesso capitolo, o dello stesso versetto, si trovano passaggi fuori contesto. Il testo coranico dà pertanto l'impressione di un libro scucito e raccomandato.

Un esempio d'interpolazione è il versetto 2:102 che è particolarmente lungo rispetto ai precedenti e seguenti. Un altro esempio, i versetti 2:153-162 che hanno per tema degli incoraggiamenti indirizzati ai credenti dopo un fallimento militare. Ma, nel mezzo del suo sviluppo, il versetto 158 annuncia improvvisamente l'autorizzazione del rito della deambulazione tra Al-Safa ed Al-Marwa, due stazioni del culto del pellegrinaggio alla Mecca. Poi, i versetti seguenti riprendono lo sviluppo precedente. Si trovano anche interpolazioni nello stesso versetto. Così, i versetti 2:189, 4:164, 22:40 e 32:23 sono composti di elementi disparati che non hanno legami tra loro. Inoltre la seconda parte del versetto 46:15 dovrebbe essere piuttosto collegata al versetto 27:19².

Questi problemi rendono la lettura del Corano difficile, soprattutto perché il testo arabo è generalmente prodotto di seguito, senza impaginazione adatta, mentre viene scritto, con la più bella grafia. Per risolvere parzialmente questo problema, Blachère sposta nella sua traduzione i passaggi interpolati. Così, il lettore può meglio seguire il testo. I musulmani considerano scorretta tale sistemazione, anzi la ritengono una critica indiretta al testo del Corano, supposto perfetto. Un autore musulmano contemporaneo ritiene appropriato il metodo, però precisa di usarlo sotto sorveglianza e con l'accordo delle autorità religiose superiori³. Ma la proposta rimane ancora un pio desiderio.

¹ È il caso del versetto 3:7.

² Sfar: *Le Coran est-il authentique?*, p. 47-55.

³ Sa'id: *Al-jam'*, p. 314-315.

c) Mancanza di sistematico

Il Corano presenta i settori trattati non in modo sistematico. Ciò pone un problema al giurista occidentale abituato a norme codificate. Se si cerca di conoscere la posizione del Corano riguardante un dato settore, bisogna riferirsi a vari versetti dispersi, a volte contraddittori, mescolati a passaggi spesso senza legame diretto. La contraddizione dei versetti è stata risolta dai giuristi musulmani attraverso la teoria dell'abrogazione: una norma posteriore abroga una norma precedente. Questo tuttavia richiede una datazione di questi versetti, dilemma difficile e controverso, soprattutto per il motivo che alcuni versetti abrogano altri che si trovano in capitoli posteriori nella raccolta del Corano. Stabiliamo alla fine di questo libro una tavola analitica dei principali versetti coranici normativi.

d) Ripetizione

Una stessa storia o una stessa norma è riportata in molti capitoli, sia sotto forma ridotta, sia in una più dettagliata. Come esempio, la storia di Lot e della distruzione di Sodoma, ispirata dalla Bibbia (Gn 18:16-33 e 19:1-29), ritorna in una decina di capitoli del Corano¹. Accade lo stesso nel racconto del Profeta Mosè o del Profeta arabo Shu'ayb. Ciò dimostra che il testo coranico è stato oggetto di redazioni successive sovrapposte.

A volte, un versetto è ripetuto alla lettera in due passaggi, essendo la ripetizione senza legame con il testo di uno dei due passaggi. Così, il versetto 28:62 è ripetuto al versetto 28:74, ma quest'ultimo è fuori contesto. Nel capitolo 55 che conta 78 versetti, la stessa frase ritorna 31 volte; e nel capitolo 77 che conta 55, ritorna 11 volte.

F) Proposizione di classificazione

Il Corano è stato rivelato in parte prima della partenza di Maometto dalla Mecca verso Medina per fondare lo Stato musulmano nel 622. L'altra parte è rivelata dopo la partenza di Maometto, fino alla sua morte. Il totale dei capitoli è di 114, di cui il più lungo è il capitolo 2 (286 versetti) e il più breve, il capitolo 108 (3 versetti). Come già indicato, questi capitoli sono classificati pressappoco nell'ordine decrescente della loro lunghezza, ad eccezione del primo capitolo.

Secondo l'edizione del Cairo, i capitoli del periodo della Mecca sono 86, e quelli del periodo di Medina sono 28. Ma si trovano versetti rivelati a Medina in 35 capitoli del periodo della Mecca, e versetti manifestati alla Mecca in quattro capitoli del periodo di Medina. Questa edizione indica all'inizio di ogni capitolo a quale periodo appartiene ed i versetti all'interno del capitolo che riguardano un altro periodo. Occorre tuttavia segnalare che né gli autori musulmani, né i loro omologhi occidentali sono d'accordo sulla classificazione cronologica dei capitoli e dei versetti coranici². Ma, tale classificazione è essenziale per capire l'evoluzione del pensiero coranico e per distinguere i versetti precedenti abrogati e quelli posteriori che li abrogano, cosa che ha implicazioni giuridiche³.

La distinzione tra i versetti ed i capitoli rivelati alla Mecca e a Medina si fonda sulla tradizione orale dei compagni di Maometto o dei loro allievi, ma anche su alcuni criteri di fondo. I versetti rivelati alla Mecca parlano spesso della credenza in Dio, del giorno ultimo, della creazione dell'uomo, della storia di Adamo ed Eva, delle storie dei profeti e delle nazioni precedenti. Quanto ai versetti rivelati a Medina, trattano soprattutto delle norme giuridiche relative al diritto di famiglia, al diritto penale ed alla guerra santa; parlano anche di ipocriti e di dispute con i non musulmani. Si possono anche notare differenze di stile. I versetti rivelati alla Mecca sono spesso brevi, concisi e rimati. I versetti rivelati a Medina, invece, sono lunghi e dettagliati. I versetti rivelati alla Mecca si rivolgono generalmente alla gente (*Ya ayyuha al-nas*, O gente), mentre quelli

¹ V. in particolare 7:80-84; 11:74-83; 15:57-77; 21:74; 26:160-174; 27:54-58; 29:31-35; 37:133-138; 54:33-39.

² Sul primo e l'ultimo passaggio rivelato, v. Abu-Shahbah: *Al-madkhal*, p. 102-117.

³ V. Blachère: *Introduction au Coran*, p. 240-263. Per una comparazione tra la classificazione musulmana e la classificazione degli orientalisti, v. Al-Haddad: *Durus qur'aniyyah: Atwar al-da'awah al-qur'aniyyah*, p. 299-313.

di Medina si rivolgono ai credenti (*Ya ayyuha al-ladhina amanu*, O credenti). Sei versetti rivelati a Mecca tuttavia utilizzano quest'ultima formula¹.

Blachère ha fatto due traduzioni francesi del Corano. Nella prima (Parigi, 1949-50), classifica i capitoli per ordine cronologico, secondo la sua valutazione. Nella seconda, segue l'ordine canonico dei capitoli come ammesso dai musulmani, introducendo una disposizione tipografica come già abbiamo visto.

Khalaf-Allah (d. 1997), professore egiziano, ha appoggiato un'edizione del Corano in arabo con la classificazione dei capitoli nell'ordine cronologico, ma senza toccare l'ordine dei versetti². Avverte che la versione attuale del Corano comincia con la fine e finisce con l'inizio della rivelazione, cosa che crea una confusione presso il lettore del Corano. Per rispondere a quelli che desiderano mantenere l'uso attuale ricevuto dagli antenati, cita il Corano:

Quando si dice loro: "Venite a quello che Allah ha fatto scendere al Suo Messaggero", dicono: "Ci basta quello che i nostri avi ci hanno tramandato!". Anche se i loro avi non possedevano scienza alcuna e non erano sulla retta via? (5:104).

Una fonte evidenzia che nel 1968 un iraniano chiamato Al-Mirza Baqir avrebbe voluto pubblicare il Corano nel Libano secondo la sua classificazione, ma *Dar al-ifta'* (ufficio musulmano incaricato di fatwa) di questo paese si è opposto a tale progetto³. Si vedrà, in seguito, che il pensatore Muhammad Mahmud Taha ha costruito la sua teoria sulla base di una distinzione tra i versetti rivelati alla Mecca e i versetti rivelati a Medina, ritenendo che questi ultimi dovrebbero essere considerati abrogati dai primi. La teoria gli è valsa l'impiccagione nel 1985.

A causa della riserva dei musulmani sulla pubblicazione di un'edizione cronologica, tenteremo dopo l'uscita di questo libro di proporle una bilingue, in francese ed in arabo, del Corano, seguendo strettamente le indicazioni date dall'edizione del Cairo.

Diamo qui i titoli dei capitoli nell'ordine canonico, preceduti dal numero del capitolo nell'ordine cronologico. Indichiamo il numero dei versetti e il periodo della loro rivelazione secondo l'edizione del Cairo:

5 Capitolo 1: Al-fatihah (L'apprento) - 7 versetti - rivelati a Mecca.

87 capitolo 2: Al-baqarah (La giovenca) - 286 versetti - rivelati a Medina (eccetto: 281).

89 capitolo 3: Aal-'Imran (La famiglia di Imran) - 200 versetti - rivelati a Medina.

92 capitolo 4: Al-nisa' (Le Donne) - 176 versetti - rivelati a Medina.

112 Capitolo 5: Al-ma'idah (La tavola imbandita) - 120 versetti - rivelati a Medina (eccetto: 3).

55 Capitolo 6: Al-an'am (Il bestiame) - 165 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 20, 23, 91, 93, 114, 141, 151-153).

39 Capitolo 7: Al-a'raf - 206 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 163-170).

88 capitolo 8: Al-anfal (Il bottino) - 75 versetti - rivelati a Medina (eccetto: 30-36).

113 Capitolo 9: Al-tawbah (Il pentimento) - 129 versetti - rivelati a Medina (eccetto: 128-129).

51 Capitolo 10: Yunus (Giona) - 109 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 40, 94-96).

52 Capitolo 11: Hud - 123 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 12, 17, 114).

53 Capitolo 12: Yusuf (Giuseppe) - 111 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 1-3, 7).

96 capitolo 13: Al-ra'd (Il tuono) - 43 versetti - rivelati a Medina.

72 capitolo 14: Ibrahim (Abramo) - 52 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 28, 29).

54 Capitolo 15: Al-hijr - 99 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 87).

70 capitolo 16: Al-nahl (Le api) - 128 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 126, 127, 128).

¹ Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 23.

² Khalaf-Allah: Dirasat, p. 245-257.

³ Al-Bundaq: Al-mustashriqun, p. 109-114.

50 Capitolo 17: Al-isra' (Il viaggio notturno) - 111 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 26, 32-33, 57, 73-80).

69 capitolo 18: Al-kahf (La caverna) - 110 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 28, 83-101).

44 Capitolo 19: Maryam (Maria) - 98 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 58, 71).

45 Capitolo 20: Ta-ha - 135 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 130-131).

73 capitolo 21: Al-anbiya' (I profeti) - 112 versetti - rivelati a Mecca.

103 Capitolo 22: Al-hajj (Il pellegrinaggio) - 78 versetti - rivelati a Medina.

74 capitolo 23: Al-mu'minun (I credenti) - 118 versetti - rivelati a Mecca.

102 Capitolo 24: Al-nur (La luce) - 64 versetti - rivelati a Medina.

42 Capitolo 25: Al-furqan (Il discrimine) - 77 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 68-70).

47 Capitolo 26: Al-shu'ara' (I poeti) - 227 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 197, 224-227).

48 Capitolo 27: Al-naml (Le formiche) - 93 versetti - rivelati a Mecca.

49 Capitolo 28: Al-qasas (Il racconto) - 88 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 52-55).

85 capitolo 29: Al ankabut (Il ragno) - 69 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 1-11).

84 capitolo 30: Al-rum (I Romani) - 60 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 17).

57 Capitolo 31: Luqman - 34 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 27-29).

75 capitolo 32: Al-sajdah (La Prosternazione) - 30 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 16-20).

90 capitolo 33: Al-ahzab (I coalizzati) - 73 versetti - rivelati a Medina.

58 Capitolo 34: Saba - 54 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 6).

43 Capitolo 35: Fatir (II creatore) - 45 versetti - rivelati a Mecca.

41 Capitolo 36: Ya-sin - 83 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 45).

56 Capitolo 37: Saffat (I ranghi) - 182 versetti - rivelati a Mecca.

38 Capitolo 38: Sad - 88 versetti - rivelati a Mecca.

59 Capitolo 39: Al-zumar (I gruppi) - 75 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 52-54).

60 capitolo 40: Ghafir (II perdonatore) - 85 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 56-57).

61 capitolo 41: Fussilat (Esposti chiaramente) - 54 versetti - rivelati a Mecca.

62 capitolo 42: Al-shura (La consultazione) - 53 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 23-25, 27).

63 capitolo 43: Al-zukhruf (L'ornamento) - 89 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 54).

64 capitolo 44: Al-dukhhkhan (II Fumo) - 59 versetti - rivelati a Mecca.

65 capitolo 45: Al-jathiyah (La genuflessa) - 37 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 4).

66 capitolo 46: Al-ahqaf - 35 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 10, 15, 35).

95 capitolo 47: Muhammad - 38 versetti - rivelati a Medina.

111 Capitolo 48: Al-fath (La vittoria) - 29 versetti - rivelati a Medina.

106 Capitolo 49: Al-hujurat (Le stanze intime) - 18 versetti - rivelati a Medina.

34 Capitolo 50: Qaf - 45 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 38).

67 capitolo 51: Al-dhariyat (Quelle che spargono) - 60 versetti - rivelati a Mecca.

76 capitolo 52: Al-tur (Il monte) - 49 versetti - rivelati a Mecca.

23 Capitolo 53: Al-najm (La stella) - 62 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 32).

37 Capitolo 54: Al-qamar (La lune) - 55 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 44-46).

97 capitolo 55: Al (II compassionevole) - 78 versetti - rivelati a Medina.

46 Capitolo 56: Al-waqi'ah (L'evento) - 96 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 81-82).

94 capitolo 57: Al-hadid (Il ferro) - 29 versetti - rivelati a Medina.

105 Capitolo 58: Al-mujadalah (La Disputante) - 22 versetti - rivelati a Medina.

101 Capitolo 59: Al-hashr (L'esodo) - 24 versetti - rivelati a Medina.
 91 capitolo 60: Al-mumtahanah (L'esaminata) - 13 versetti - rivelati a Medina.
 109 Capitolo 61: Al-saff (I ranghi serrati) - 14 versetti - rivelati a Medina.
 110 Capitolo 62: Al-jum'ah (Il venerdì) - 11 versetti - rivelati a Medina.
 104 Capitolo 63: Al-munafiqun (Gli ipocriti) - 11 versetti - rivelati a Medina.
 108 Capitolo 64: Al-taghabun (Il reciproco inganno) - 18 versetti - rivelati a Medina.
 99 capitolo 65: Al-talaq (Il divorzio) - 12 versetti - rivelati a Medina.
 107 Capitolo 66: Al-tahrim (L'interdizione) - 12 versetti - rivelati a Medina.
 77 capitolo 67: Al-mulk (La sovranità) - 30 versetti - rivelati a Mecca.
 2 Capitolo 68: Al-qalam (Il calamo) - 52 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 17-33, 48-52).
 78 capitolo 69: Al-haqah (L'inevitabile) - 52 versetti - rivelati a Mecca.
 79 capitolo 70: Al-ma'arij (Le vie dell'ascesa) - 44 versetti - rivelati a Mecca.
 71 capitolo 71: Nuh (Noè) - 28 versetti - rivelati a Mecca.
 40 Capitolo 72: Al-jin (I ginn) - 28 versetti - rivelati a Mecca.
 3 Capitolo 73: Al-muzammil (L'avvolto) - 20 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 10-11, 20).
 4 Capitolo 74: Al-muddathir (L'avvolto nel mantello) - 56 versetti - rivelati a Mecca.
 31 Capitolo 75: Al-qiyamah (La resurrezione) - 40 versetti - rivelati a Mecca.
 98 capitolo 76: Al-insan (l'uomo) - 31 versetti - rivelati a Medina.
 33 Capitolo 77: Al-mursalat (le inviate) - 50 versetti - rivelati a Mecca (eccetto: 48).
 80 capitolo 78: Al-naba' (L'annuncio) - 40 versetti - rivelati a Mecca.
 81 capitolo 79: Al-nazi'at (Le strappanti violente) - 46 versetti - rivelati a Mecca.
 24 Capitolo 80: Abasa (Si accigliò) - 42 versetti - rivelati a Mecca.
 7 Capitolo 81: Al-takwir (L'oscuramento) - 29 versetti - rivelati a Mecca.
 82 capitolo 82: Al-infitar (Lo squarciarsi) - 19 versetti - rivelati a Mecca.
 86 capitolo 83: Al-mutaffifun (I frodatori) - 36 versetti - rivelati a Mecca.
 83 capitolo 84: Al-inshiqaq (La fenditura) - 25 versetti - rivelati a Mecca.
 27 Capitolo 85: Al-buruj (Le costellazioni) - 22 versetti - rivelati a Mecca.
 36 Capitolo 86: Al-tariq (L'astro notturno) - 17 versetti - rivelati a Mecca.
 8 Capitolo 87: Al-A'la (L'altissimo) - 19 versetti - rivelati a Mecca.
 68 capitolo 88: Al-ghashiyah (L'avvolgente) - 26 versetti - rivelati a Mecca.
 10 Capitolo 89: Al-fajr (L'alba) - 30 versetti - rivelati a Mecca.
 35 Capitolo 90: Al-balad (La contrada) - 20 versetti - rivelati a Mecca.
 26 Capitolo 91: Al-shams (Il sole) - 15 versetti - rivelati a Mecca.
 9 Capitolo 92: Al-layl (La notte) - 21 versetti - rivelati a Mecca.
 11 Capitolo 93: Al-duha (La luce del mattino) - 11 versetti: rivelati a Mecca.
 12 Capitolo 94: Al-sharh (L'apertura) - 8 versetti - rivelati a Mecca.
 28 Capitolo 95: Al (Il fico) - 8 versetti - rivelati a Mecca.
 1 Capitolo 96: Al alaq (L'aderenza) - 19 versetti - rivelati a Mecca.
 25 Capitolo 97: Al-qadr (Il destino) - 5 versetti - rivelati a Mecca.
 100 Capitolo 98: Al-bayyinah (La prova) - 8 versetti - rivelati a Medina.
 93 capitolo 99: Al-zalzalah (Il terremoto) - 8 versetti - rivelati a Medina.
 14 Capitolo 100: Al adiyat (Le scalpitanti) - 11 versetti - rivelati a Mecca.
 30 Capitolo 101: Al-qari'ah (La percotente) - 11 versetti - rivelati a Mecca.

- 16 Capitolo 102: Al-takathur (Il rivaleggiare) - 8 versetti - rivelati a Mecca.
 13 Capitolo 103: Al asr (Il tempo) - 3 versetti - rivelati a Mecca.
 32 Capitolo 104: Al-humazah (Il diffamatore) - 9 versetti - rivelati a Mecca.
 19 Capitolo 105: Al (L'elefante) - 5 versetti: rivelati a Mecca.
 29 Capitolo 106: Quraysh (I Coreisciti) - 4 versetti - rivelati a Mecca.
 17 Capitolo 107: Al-ma'un (L'utensile) - 7 versetti: rivelati a Mecca (eccetto: 4-7).
 15 Capitolo 108: Al-kawthar (L'abbondanza) - 3 versetti - rivelati a Mecca.
 18 Capitolo 109: Al-kafirun (I miscredenti) - 6 versetti - rivelati a Mecca.
 114 Capitolo 110: Al-nasr (L'ausilio) - 3 versetti - rivelati a Medina.
 6 Capitolo 111: Al-masad (Le fibre) - 5 versetti - rivelati a Mecca.
 22 Capitolo 112: Al-ikhlas (La purità) - 4 versetti - rivelati a Mecca.
 20 Capitolo 113: Al-falaq (L'alba nascente) - 5 versetti - rivelati a Mecca.
 21 Capitolo 114: Al-nas (Gli uomini) - 6 versetti - rivelati a Mecca.

G) Traduzione del Corano

Il Corano è stato rivelato in arabo. Tanto il contenuto che il contenitore è svelato. Recitarlo come atto culturale meritevole non può essere che in arabo. Per questo fatto si dice che il Corano è *lafdh wa- ma'na* (pronuncia e senso).

Con l'estensione dell'impero musulmano in numerosi paesi che non capiscono l'arabo, si è posta la questione della traduzione del Corano. Molte traduzioni nelle lingue nazionali hanno fatto la loro comparsa a partire dal 9° secolo. Ma solo Abu-Hanifah (d. 767) avrebbe permesso la recita rituale del Corano in queste lingue a persone che non cercavano di fare dissenso religioso, anche se comprendevano l'arabo. Avrebbe ritenuto che ciò che importa nella recita è il senso. Ma sarebbe ritornato sulla sua opinione¹. Invocava a riguardo: "Recitate dunque, del Corano, quello che vi sarà agevole" (73:20) e "Abbiamo reso facile il Corano, che vi servisse da Monito. C'è qualcuno che rifletta [su di esso]?" (54:17, termini anche nei versetti 54:22; 54:32; 54:40). Menzionava inoltre il detto di Maometto secondo il quale: "Il Corano è rivelato in sette lettere". Benché il Corano sia stato rivelato nella lingua coraiscita, il suddetto permetteva alle tribù arabe di recitarlo secondo i loro rispettivi dialetti².

In occidente, il Corano è stato tradotto in numerose lingue e varie volte, la prima del 1143, in latino, statuita dall'abate di Cluny e indirizzata a San Bernardo. È stata pubblicata a Basilea nel 1543 ed è servita come base ad altre traduzioni in lingue europee. Numerose nuove traduzioni sono state fatte successivamente³.

Una polemica è scoppiata nel 1925 in Egitto a proposito della presentazione di una traduzione del Corano compiuta da Muhammad 'Ali della setta di *qadyaniti* in Pakistan. L'Azhar ha chiesto alla dogana di bruciarla. La faccenda è capitata durante un clima politico particolare: la Turchia aveva appena posto fine al califfato e ipotizzava di introdurre una traduzione ufficiale del Corano in lingua turca da utilizzare nella preghiera. Nel 1936, lo sceicco Mustafa Al-Maraghi, direttore dell'Azhar, ha chiesto al Presidente del Consiglio dei Ministri egiziano di fare una traduzione ufficiale in lingua inglese. In questi due casi, molte opinioni si sono espresse, per o contro⁴. Benché oggi l'idea di tradurlo non suscita più le passioni ma un parere favorevole, la realizzazione di una sua traduzione ufficiale si fa sempre aspettare. Alcuni traduttori musulmani provano, tuttavia, ad

¹ Hasab-Allah, p. 17.

² Rishi: Al-madhhab al-hanafi, p. 256-259.

³ V. un elenco di queste traduzioni in: Hamidullah: Le Saint Coran, p. LX-LLII.

⁴ Su questi litigi, v. Muhanna: Dirasah, p. 13-80; Al-Bundaq, Al-mustashriqun, p. 72-84.

avere l'appoggio alla loro traduzione dall'Azhar, una specie di *Nihil obstat*. L'Azhar richiede in questo caso di accompagnare la traduzione con la versione araba.

La traduzione francese del Corano da parte d'André Chouraqui¹ è fortemente criticata dagli ambienti musulmani che lo accusano di manipolazione². Il versetto 17:4 è alla base di quest'accusa. Chouraqui lo traduce come segue:

Nous avons décidé pour les Fils d'Israël, dans l'Écrit: "*Vous serez détruits deux fois sur terre, puis vous vous élèverez en grande élévation*".

Che si può tradurre in italiano come:

Decretammo nella Scrittura per i figli di Isrâ'îl³: "*Sarete distrutti due volte sulla terra, poi vi alzerete in grande dignità*".

Questo versetto è tradotto da Hamza Piccardo come segue:

Decretammo nella Scrittura, contro i figli di Israele: "Per due volte porterete la corruzione sulla terra e sarete manifestamente superbi".

La differenza è chiara tra le due traduzioni. La prima realizzata da un traduttore ebreo israeliano, ex vice- sindaco di Gerusalemme, poteva essere compresa soltanto nel senso di legittimazione coranica dell'esistenza di Israele dopo le due distruzioni del tempio. Chouraqui non cita nelle note le ragioni che lo hanno spinto ad adottare tale traduzione. Può darsi che si sia basato su una variante del Corano del termine arabo *latufsidunna*⁴, che ne fa *litufsadunna*. Non essendo nella versione canonica del Corano, la variante non poteva essere utilizzata senza secondo fine, e ad ogni modo, il traduttore doveva giustificare la sua scelta.

Ma anche i traduttori non musulmani ben intenzionati e favorevoli a loro, non sfuggono alle critiche. Tale è il caso di Jacques Berque⁵. Perciò, gli autori musulmani che ammettono la possibilità di tradurre il Corano in lingue straniere richiedono una traduzione stabilita da organi ufficiali musulmani per potere mettere nelle mani dei musulmani che non capiscono l'arabo una versione più o meno affidabile, anziché lasciarli con quelle attuali eseguite spesso da cristiani.

È interessante segnalare a questo riguardo che la traduzione francese rivista da Subhi Al-Salih ed approvata dall'Azhar è attuata da Denise Masson, una suora cattolica, con al posto del suo nome cognome, il libro cita soltanto la prima lettera del suo nome ed il cognome.

Al di là della religione del traduttore, la versione del Corano resta un'impresa problematica per ragioni oggettive. A parte il fatto che esistono diverse letture del Corano⁶, molti termini arabi sono oggetto di discussioni fra gli stessi grandi dotti musulmani. Inoltre, è praticamente impossibile tradurre alcuni passaggi concisi sul cui senso i commentatori non sono d'accordo. Pertanto, qualsiasi traduzione è inevitabilmente un'opzione in favore di una lettura o di un'interpretazione a scapito degli altri. La Commissione dell'Azhar ritiene tuttavia che le traduzioni del Corano

¹ Le Coran, trad. André Chouraqui.

² Su questo litigio, v. Badran: *Korrekturen am Koran*, p. 40-41.

³ Ad osservare qui il modo particolare di scrivere i nomi propri. È la specialità di questo traduttore di scegliere una forma trascritta dei nomi propri anziché utilizzare la forma convenzionale in lingua francese. Così, Gesù, Marie, Mosè, Giacobbe, Giuseppe, Zaccaria è reso 'da Issa, Maryam, Mûssa, Ya'qub, Yûsuf, Zakarîyâ. Opta anche per traduzioni fantasmi derivate dalla semantica, a volte introvabili in lingua francese, per parole correnti. Così, il preambolo dei capitoli "au nom de Dieu miséricordieux et compatissant" è tradotto: "Au nom d'Allah le matriciant, le matriciel". V. per una critica della traduzione di Chouraqui: Gilliot: *Le Coran: trois traductions récentes*, p. 159-177, p. 159-177; Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 190-206.

⁴ 'Umar e Makram: *Mu'jam*, vol. 3, p. 307.

⁵ Le Coran, trad. Jacques Berque. V. una critica di questa traduzione in: 'Abd-al-'Aziz: *Tarjamat al-Qur'an ila ayn?* L'autore di questa critica ha fatto la sua traduzione del Corano in francese (Le Coran, trad. Zeinab Abdelaziz), preceduta di una critica contro Jacques Berque. V. un'altra critica di Chouraqui e di Berque in: Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 112-138.

⁶ V. parte I, capitolo I.I.3.B.

dovrebbero basarsi soprattutto sulla lettura di Hafs, la più diffusa, e non allontanarsene che in caso di necessità¹.

Certamente, le traduzioni non rendono tutte le scorrevolezze e le tonalità dell'originale arabo. Occorre rilevare che la lingua del Corano non è sempre accessibile a persone di lingua materna araba senza formazione islamologica approfondita. Se resta incantato dal ritmo ed alcuni affinamenti eloquenti, il lettore arabo medio capisce soltanto sommariamente il senso del Corano. Questo è il caso di oggi come in passato, nei primi secoli dell'islam per i compagni del Profeta².

H) Corano in caratteri latini

Si è previsto di scrivere il Corano in lettere latine per renderlo accessibile a quelli che non conoscono l'alfabeto arabo. Il tentativo è in gran parte contrastato negli ambienti musulmani³. Del resto, indipendentemente dal metodo utilizzato, è quasi impossibile rendere la pronuncia dell'Arabo nell'alfabeto latino. Inoltre, quale interesse vi sarebbe di leggere il testo arabo del Corano nell'alfabeto latino? Se si tratta soltanto dell'ostacolo dell'alfabeto, è facile impararlo, in un periodo molto breve. Ciò che conta, è di capire ciò che si legge.

Questo tentativo di latinizzazione della lingua araba fu respinto quando fu accettata la lingua turca nel 1928, cosa che rende difficile l'accesso dei giovani turchi alla loro letteratura precedente scritta con l'alfabeto arabo.

I) Pubblicazione, acquisto, contatto e recita del Corano

L'edizione del Corano dipende da un organismo ufficiale nei paesi musulmani, per evitare le alterazioni. Gli autori arabi segnalano l'esistenza di edizioni falsificate fatte da Israele e distribuite nell'Africa nera⁴.

Il Corano è un libro sacro. Ma, le cose sacre sono fuori dal commercio. Non si chiede ad un libraio qual è il prezzo di una copia del Corano, ma qual è il suo regalo (*ma hibatuh*). Il libraio vi offrirà la copia, e gli offrirete in controparte una certa somma di denaro fissata da lui. Questa è almeno la pratica nei paesi arabi del Medio Oriente. Ma non sembra essere il caso nello Yemen, secondo la mia esperienza.

Il carattere sacro del Corano impone alcune norme quanto alla lettura, al contatto ed alla distruzione del Corano⁵.

Così, è necessario che chi legge il Corano abbia fatto le sue abluzioni. Secondo la maggioranza dei giuristi, una persona che è in stato d'impurità (*janb*) o di mestruazioni (*hayd*) non ha il diritto di leggere il Corano, ai sensi dei versetti 56:76-79: "Questo è giuramento solenne, se lo sapeste - che questo è in verità un Corano nobilissimo, [contenuto] in un Libro custodito che solo i puri toccano". Si deve essere ben vestito, seduto in un luogo pulito, avere la presenza di spirito, e cominciare la lettura con la frase: "Cerco riparo presso Dio contro il diavolo". Non si deve interrompere la lettura per parlare con la gente, per non mescolare le parole degli umani con le parole di Dio. Inoltre non si deve ridere o scherzare.

È illecito utilizzare la lettura del Corano come mezzo per mendicare o guadagnarsi il pane. Vi è tuttavia l'usanza in alcuni paesi di pagare i servizi di un lettore cieco che recita il Corano nelle cerimonie che accompagnano i funerali. Inoltre è permesso di insegnare il Corano per un compenso.

¹ Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an, p. 26-34, 158.

² Al-Nimr: 'Ilm, p. 37.

³ V. Kitabat al-mushaf bil-latiniyyah, in Majallat al-buhuth al-islamiyyah, vol. 10, 1404 h., p. 11-59.

⁴ Sa'id: Al-jam', p. 372-373.

⁵ Da'ud: 'Ulum, p. 102-114; 'Umar: Al-Qur'an, p. 168-183.

Non è consentito depositare il Corano per terra, di mettervi cose sopra, di appoggiarvi. Se si viaggia con tanti libri, deve essere in cima. È proibito gettare gli strati danneggiati a terra; si deve lavarli per cancellare la scrittura, oppure bruciarli, seppellirli.

Il Corano è recitato su i minareti, attraverso la radio e la televisione, e nelle riunioni pubbliche. Numerosi siti Internet propongono il Corano recitato da sceicchi famosi con belle voci. Si parla di *tartil*¹ o di *tilawah*². Anche se la recita è simile al canto, è vietato utilizzare i versetti del Corano nelle canzoni. Marcel Khalifah, un cantante cristiano libanese impegnato, ha sollevato una tempesta per avere cantato una poesia di Mahmud Darwish che ammette la frase coranica della storia di Giuseppe: "O padre mio, ho visto [in sogno] undici stelle, anziché il sole e la luna. Li ho visti prosternarsi davanti a me" (12:4). È stato accusato di prendere in giro le convinzioni religiose dei musulmani³. Imprigionato, fu liberato dal tribunale il 15 dicembre 1999.

II. Il Corano fonte del diritto

1) Carattere obbligatorio del Corano

Un professore musulmano scrive:

Non ci sono divergenze tra i musulmani che il Corano è opponibile a tutti (*hujjatun 'ala al-jami'*) e che costituisce la prima fonte del diritto musulmano. Ciò deriva dal fatto che proviene da Dio. La prova che proviene da Dio è la sua inimitabilità. Se si ammette che proviene da Dio – a causa della sua inimitabilità –, tutti sono costretti a seguirlo⁴.

Gli autori contemporanei che richiedono il ritorno al diritto musulmano invocano molti versetti coranici che dimostrano l'obbligo per uno che crede di sottoporsi a questo diritto. Citiamo qui alcuni versetti tratti da un libro contemporaneo⁵. Tali libri si trovano a centinaia nelle librerie del mondo arabo.

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Non hai visto coloro che dicono di credere in quello che abbiamo fatto scendere su di te e in quello che abbiamo fatto scendere prima di te, e poi ricorrono all'arbitrato degli idoli, mentre è stato loro ordinato di rinnegarli? Ebbene, Satana vuole precipitarli nella perdizione (4:60).

Non abbiamo inviato un Messaggero se non affinché sia obbedito, per volontà di Allah (4:64).

E su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. Ad ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso (5:48).

Abbiamo fatto scendere su di te un Libro affinché, con il permesso del loro Signore, tu tragga le genti dalle tenebre alla luce, sulla via dell'Eccelso, del Degno di lode (14:1).

Quando i credenti sono chiamati ad Allah e al Suo Inviato affinché egli giudichi tra loro, la loro risposta è "Ascoltiamo e obbediamo". Essi sono coloro che prospereranno! (24:51).

Occorre rilevare qui che il Corano incita i credenti a non sollecitare troppo la rivelazione per risolvere i loro problemi e di arrangiarsi per quanto possibile da soli nella loro vita:

O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente. Un popolo che vi precedette fece domande in tal senso e poi rinnegò (5:101-102).

Maometto avrebbe detto nello stesso senso:

¹ Questo termine è illustrato nei versetti seguenti: 25:32; 73:4.

² Questo termine è illustrato nei versetti seguenti: 2:113; 2:121; 2:129; 2:151; 3:113; 3:164; 4:127; 5:1; 11:17; 17:107; 22:30; 22:72; 28:53; 28:59; 29:51; 33:34; 35:29; 39:71; 62:2; 65:11; 68:30; 92:2.

³ V. l'opinione di Muhammad Salim Al-'Awwa a favore di Marcel Khalifah in: <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/fan-4/alqawel.asp>. V. anche <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/qpolitical-1/qpolitical8.asp>.

⁴ Zaydan: Al-wajiz, p. 152.

⁵ Yasin: Muqaddimah.

il più colpevole fra i musulmani è quello che chiede precisazioni su cose che non erano proibite e lo sono diventate a seguito delle sue domande.

Dio ha imposto doveri che dovete rispettare; ha fissato limiti che non dovete superare; ha stabilito dei divieti che non dovete violare; e ha taciuto su alcune cose per pietà di voi, senza averle dimenticate, che voi non dovete investigare¹.

Qualcuno ha chiesto a Maometto se occorre fare il pellegrinaggio ogni anno. Rimproverò il richiedente rispondendogli che è proibito chiedere precisazioni sulle cose inutili: "Non pormi domande che riguardano le cose che ho trascurato. Gente prima di voi si è persa a causa delle loro numerose domande".

Il Corano addirittura chiede ai credenti di fare un'elemosina prima di interrogare il Profeta affinché cessino di importunarlo:

O credenti! Quando desiderate un incontro privato con il Messaggero, fate precedere il vostro incontro da un'elemosina (58:12).

La riserva di Maometto è stata ancora più grande quando le domande toccavano i settori metafisici. Così, avrebbe consigliato i suoi seguaci: "Se si fa menzione del destino, trattenetevi". 'Umar (d. 644) ha battuto un uomo che voleva avere il senso delle parole oscure come *al-mursalat* e *al-asifat* nei versetti 77:1-2². Ha anche battuto qualcuno che gli chiedeva precisazioni riguardanti versetti equivoci, l'ha esiliato da Medina ed ha proibito alla gente di sedersi vicino a lui per evitare le discussioni e la perversione.

Parlando dei versetti 2:67-69, Ibn-'Abbas (d. v. 686) dice che Mosè aveva prescritto il sacrificio di una mucca. Gli ebrei hanno allora chiesto troppe precisazioni sulle sue qualità, così Dio ha reso il loro compito ancora più difficile mentre se fossero stati zitti, sarebbe rimasto soddisfatto da qualsiasi mucca.

Nonostante la volontà di lasciare agli individui la loro libertà, una volta che la rivelazione ha avuto luogo, essa diventa obbligatoria, e non si può ritornare più in dietro o fare finta che non esista. L'obbligo si impone a tutti, e non soltanto a quelli che hanno causato la rivelazione.

2) Autenticazione del Corano

Una legge è obbligatoria, quando autenticamente proviene dall'autorità avente la competenza di emetterla ed è conforme alla versione originale della legge, senza alterazione.

Ciò vale per il Corano e gli altri testi religiosi. I giuristi avanzano due clausole da richiedere ai musulmani:

- ▶ Deve essere provato che i testi provengono veramente da parte di Dio (*thubut nisbatih*).
- ▶ Deve essere provato che i testi che sono nelle nostre mani sono stati trasmessi senza interruzione e senza alterazione (*thubut al-tawatur*)³.

A) Autenticazione della fonte divina e del testo delle altre religioni

Secondo i musulmani, se un messaggero sostiene che viene da Dio, deve provarlo facendo dei miracoli. Per designare i miracoli, il Corano utilizza a volte l'epiteto: "Un'autorità innegabile, una prova ovvia" (*sultan mubin*)⁴.

Il faraone esige da Mosè, prima di qualsiasi discussione, un miracolo per provare che viene da parte di Dio:

Disse Mosè: "O Faraone, in verità io sono un messaggero inviato dal Signore dei mondi. Non dirò, su Allah, altro che la verità. Sono giunto con una prova da parte del vostro Signore. Lascia che i figli di Israele vengano via con me". "Se hai recato una prova con te, disse [Faraone], allora mostrala, se sei uno che dice la verità".

¹ Al-Khudari: Tarikh, p. 17-19.

² Su questo affare, v. Al-Nimr: 'Ilm, p. 54-67.

³ Al-Hakim: Al-usul, p. 100.

⁴ Questo termine è illustrato nei versetti seguenti: 11:96; 14:10; 23:45; 27:21; 37:156; 40:23; 44:19; 51:38; 52:38.

Gettò il bastone, ed ecco che si trasformò in un serpente [ben] evidente. Stese la mano, ed ecco che apparve bianca agli astanti (7:104-108).

In verità inviammo Mosè, con i Nostri segni e con autorità evidente, a Faraone e ai suoi notabili. Essi obbedirono all'ordine di Faraone anche se l'ordine di Faraone era iniquo (11:96-97).

Inoltre secondo il Corano, Gesù doveva fornire dei miracoli agli ebrei come prova che è inviato da Dio:

E [ne farà un] messaggero per i figli di Israele [che dirà loro]: "In verità vi reco un segno da parte del vostro Signore. Plasmò per voi un simulacro di uccello nella creta e poi vi soffio sopra e, con il permesso di Allah, diventa un uccello. E per volontà di Allah, guarisco il cieco nato e il lebbroso, e resuscito il morto. E vi informo di quel che mangiate e di quel che accumulate nelle vostre case. Certamente in ciò vi è un segno se siete credenti! [Sono stato mandato] a confermarvi la Torah che mi ha preceduto e a rendervi lecito qualcosa che vi era stata vietata. Sono venuto a voi con un segno da parte del vostro Signore. Temete dunque Allah e obbeditemi (3:49-50).

Benché i musulmani credano che Mosè e Gesù abbiano veramente ricevuto una rivelazione da parte di Dio, rivelazione la cui origine divina è provata da miracoli, ritengono che il testo nel quale è consegnata questa rivelazione è stato alterato. Pertanto, gli autori musulmani si riferiscono di rado a questi libri¹.

B) Autenticazione della fonte divina del Corano

La questione dell'attribuzione del Corano a Dio è allontanata da una persona razionale perché qualsiasi testo è inevitabilmente un prodotto umano, tutto proviene dalla terra, e nulla scende dal cielo. Ma per il musulmano, l'attribuzione del Corano a Dio è essenziale per la sua fede, negarla lo espone alla morte. Su che cosa si basano i musulmani per affermare che il Corano proviene da Dio?

a) Nessun miracolo da parte di Maometto

La gente attorno a Maometto gli chiedeva con insistenza di provare il suo messaggio con miracoli, come avevano fatto i profeti precedenti:

Hanno giurato con solenni giuramenti che, se giungesse loro un segno, certamente crederebbero. Di': "In verità i segni sono presso Allah". Ma chi vi dà la certezza che se questo avvenisse crederebbero? (6:109).

Quando giunge loro un segno dicono: "Non crederemo finché non ci giunga un segno simile a quello che è stato dato ai messaggeri di Allah". (6:124).

Dicono: "Perché non viene fatto scendere su di lui un segno del suo Signore?". Di': "In verità l'invisibile appartiene ad Allah. Aspettate e sarò con voi tra coloro che aspettano" (10:20)².

Maometto tuttavia non ha potuto fornire dei miracoli. Il Corano ne spiega la ragione:

Non giunge loro un segno, dei segni del Signore, che essi non rifiutino (6:4; versetto simile 36:46).

Nulla ci impedisce di inviare i segni, se non [il fatto] che gli antichi li tacciarono di menzogna. Come segno tangibile demmo la cammella ai Thamud, ma essi le fecero torto. Inviamo i segni solo per incutere sgomento (17:59).

In questo Corano abbiamo proposto agli uomini ogni specie di metafora. Quando però porti loro un segno, i miscredenti diranno: "Non siete altro che impostori". (30:58).

Sebbene la dichiarazione del Corano che Maometto non ha fatto miracoli, degli autori musulmani non hanno esitato a ricamare ed inventare numerosi miracoli³ che gli autori musulmani contemporanei mettono in dubbio⁴. Fra questi miracoli, ci sarebbe:

- La spaccatura della luna dalla parte di Maometto, miracolo riportato dal Corano: "L'Ora si avvicina e la luna si spacca" (54:1). Al-Haddad risponde che questo versetto riguarderebbe il giudizio ultimo, e dunque non un miracolo verificato nel tempo di Maometto⁵.

¹ V. Parte II, capitolo V.

² V. anche i versetti 13:7; 13:27; 20:133; 21:5; 29:50.

³ V. ad esempio una selezione di 35 miracoli riportati d'Al-Ghazali (d. 1111): Ihya'ulum al-din, volume 2, p. 383-387. Tali miracoli sono ripresi da autori contemporanei. V. per esempio Jalhum e Hammad: Mu'jizat al-Rasul.

⁴ V. su questi autori Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 87-94.

⁵ Al-Haddad: Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an, p. 47 e 109-110.

- Il viaggio notturno di Maometto, miracolo segnalato dal Corano: "Gloria a Colui che di notte trasportò il Suo servo dalla Santa Moschea alla Moschea remota di cui benedicemmo i dintorni, per mostrargli qualcuno dei Nostri segni. Egli è Colui che tutto ascolta e tutto osserva" (17:1). I versetti 53:3-18 si riferirebbero anche a questo evento. Al-Haddad commenta che questo miracolo si è verificato di notte, e dunque nessuno l'ha visto¹.
- Apertura del petto di Maometto e la sua purificazione della parte dell'angelo, miracolo dedotto dal Corano: "Non ti abbiamo forse aperto il petto? E non ti abbiamo sbarazzato del fardello che gravava sulle tue spalle?" (94:1-3). Al-Haddad risponde che l'espressione "aprire il petto" significa semplicemente consolare Maometto².

b) Il Corano stesso è un miracolo

Gli autori musulmani, tanto classici che contemporanei, ritengono che il miracolo che prova l'origine divina del Corano è la sua inimitabilità. È ciò che si chiama *al-i'jaz*. Il termine arabo proviene dal verbo *'ajiza* (essere incapace) da cui è formato il termine *mu'jizah* (miracolo). Indica l'incapacità di produrre un testo simile al Corano.

Il Corano lancia, infatti, ai suoi oppositori una sfida in molte tappe. Comincia per chiederli di presentare un libro simile:

Di': "Se anche si riunissero gli uomini e démoni per produrre qualcosa di simile di questo Corano, non ci riuscirebbero, quand'anche si aiutassero gli uni con gli altri" (17:88).

In seguito, li sfida a presentare dieci capitoli:

Oppure diranno: "Lo ha inventato". Di': "Portatemi dieci sure inventate [da voi] simili a questa: e chiamate chi potete, all'infuori di Allah, se siete sinceri" (11:13).

In seguito, li sfida a presentare un solo capitolo:

Oppure diranno: "È lui che lo ha inventato". Di': "Portate una sura simile a questa e chiamate [a collaborare] chi potrete all'infuori Allah, se siete veritieri" (10:38).

E se avete qualche dubbio in merito a quello che abbiamo fatto scendere sul Nostro Servo, portate allora una Sura simile a questa e chiamate altri testimoni all'infuori di Allah, se siete veritieri. Se non lo fate - e non lo farete - temete il Fuoco, il cui combustibile sono gli uomini e le pietre, che è stato preparato per i miscredenti (2:23-24).

Infine, li sfida a presentare un solo detto:

Diranno: "Lo ha inventato lui stesso". Piuttosto [sono loro che] non vogliono credere. Producano dunque un discorso simile a questo, se sono sinceri (52:33-34).

Evocando questa sfida, un autore contemporaneo scrive:

La sfida fu lanciata dal Profeta quando si dichiarò messaggero di Dio, presentando come prova il Corano che recitava e che gli era rivelato da Dio. Ai suoi detrattori, dice: se voi dubitate dell'origine divina di questo testo, se credete che sia l'opera di un essere umano, allora producetevi un testo simile, o soltanto dieci capitoli o anche uno solo! Li sfidò con un tono provocatorio. Utilizzò espressioni offensive e sarcastiche che incitavano ad agire e combattere... Nessun ostacolo impediva loro di raccogliere la sfida. Infatti, il Corano è formulato in un'espressione araba, il suo lessico ed il suo stile sono dunque quelli degli Arabi... Questi ultimi non poterono farlo; non era mancanza di volontà o di motivazione ma mancanza di capacità. Se soltanto i detrattori del Corano fossero stati capaci di imitarlo, avrebbero potuto salvare l'onore dei loro dei, ridurre al silenzio quello che li prendeva in giro e preservarsi dalla guerra. Ma, anziché fare concorrenza con il Corano, cospirarono contro il Profeta. Non era la prova della loro impotenza e della loro capitolazione davanti al carattere divino ed inimitabile del Corano? Così avevano dunque riconosciuto che egli era sopra i mezzi umani e che il suo autore era veramente Dio³.

Ma in che consiste questa sfida? Si tratta di produrre un testo equivalente sul piano linguistico, come sembra indicarlo la citazione suddetta? Il Corano non lo dice. Se tale era il caso, alcuni obietterebbero che la lingua del Corano poteva essere una sfida agli Arabi che parlano questa

¹ Su questo miracolo, v. Al-Haddad: *Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an*, p. 47 e 97-104.

² Su questo miracolo, v. Al-Haddad: *Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an*, p. 95-97. Si trova l'espressione "aprire il petto" nei versetti 6:125, 20:25 e 39:22.

³ Hallaf: *Les fondements*, p. 36-38. V. nello stesso senso Hasab-Allah, p. 18-19.

lingua, ma non per i non Arabi. Se gli Arabi, nonostante la loro eloquenza, non hanno potuto raccogliere la sfida coranica, a maggior ragione, i non Arabi non potranno farlo, anche se imparano la lingua araba¹.

Gli autori musulmani allargano gli elementi che compongono questa sfida all'infinito. Hasab-Allah scrive:

Il carattere miracoloso del Corano proviene dall'eloquenza dei suoi termini e del suo stile, dalla sua leggerezza sulla lingua, dalla sua buona tonalità per l'ascolto, dalla sua presa sui cuori, dall'informazione riguardante ciò che è sconosciuto nel passato o il futuro, dalla morale superiore e virtuosa che comporta, dalla sua legge giusta e completa atta a governare tutta la gente ovunque e sempre, ed in seguito dalla mancanza di contraddizioni interne: "Non meditano sul Corano? Se provenisse da altri che da Allah, vi avrebbero trovato molte contraddizioni" (4:82).

Il Corano ha riunito tutte le qualità nonostante il fatto che quello che l'ha riportato è un bambino orfano, povero, allevato fra politeisti, senza mai seguire un maestro, e senza mai scrivere una parola. Dio dice: "Sappiamo bene che essi dicono: "C'è un qualche uomo che lo istruisce", ma colui a cui pensano parla una lingua straniera, mentre questa è lingua araba pura" (16:103). Dio dice anche: "Così abbiamo fatto scendere su di te il Libro. Coloro ai quali abbiamo dato il Libro credono in esso e anche tra loro c'è chi crede. Solo i miscredenti negano i Nostri segni. Prima di questo non recitavi alcun Libro e non scrivevi con la tua destra; [ché altrimenti] coloro che negano la verità avrebbero avuto dubbi" (29:47-48).

Occorre aggiungere a tali elementi la prova vissuta che gli individui ed i gruppi guidati dalle direttive e norme del Corano hanno conosciuto il progresso e costituiscono una nazione modello di cui non si conosce un equivalente nella storia².

Khallaf scrive:

Gli specialisti si accordano sul fatto che il carattere inimitabile del Corano è dipendente da molteplici fattori. Gli uomini sono incapaci di produrre un testo simile al Corano tanto dal punto di vista del lessico che del senso e del valore spirituale. La sua superiorità si afferma dunque in molti modi. D'altra parte, è ben noto che lo spirito umano non ha ancora capito tutti i segreti dell'aspetto miracoloso del testo coranico. Il velo si alza su questi segreti man mano che i credenti studiano il Corano, e che i dotti scoprono le leggi che disciplinano l'universo e le meraviglie degli esseri vivi. Sì, ogni scoperta viene a confermare il carattere divino del Corano³.

Mustafa Mahmud scrive del suo ritorno alla fede:

Ho letto il Corano. La melodia e il ritmo della sua lingua hanno sorpreso il mio orecchio. Il suo contenuto ha meravigliato il mio spirito. Che debba rispondere alle domande che riguardano la politica, l'etica, la legislazione, l'universo, la vita, l'anima o la società, il Corano porta sempre l'ultima parola, benché sia stato rivelato da oltre 1300 anni... Egli è d'accordo con tutte le scienze più recenti, benché ci sia giunto tramite un Beduino illetterato che viveva in un popolo arretrato ed allontanato dalla luce delle civiltà. Ho letto la vita di questo uomo, ciò che ha fatto... e mi sono detto: sì, è un Profeta! È impossibile che sia diverso!⁴

Il mondo politico non sfugge a tali estrapolazioni. In un discorso diffuso dalla radio, la televisione e la stampa, Sadat affermava:

L'Islam non è solo devozioni, riti di pellegrinaggio, predica morale, letture meccaniche del libro di Dio. No. Il nostro Corano è un'enciclopedia completa che non ha lasciato alcun lato della vita, del pensiero, della politica, della società, dei segreti cosmici, dei misteri dell'anima, delle transazioni, del diritto familiare, senza che ne abbia dato un'opinione. L'aspetto straordinario, miracoloso della legislazione coranica è che conviene a tutte le epoche⁵.

Sadat non fa che ripetere quello che il Corano dice di se stesso:

Non lo tange la falsità in niuna delle sue parti. È una rivelazione da parte di un Saggio, Degno di lode (41:42).

Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).

Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa (16:89).

Quindi, la prova dell'origine divina del messaggio di Maometto si basa soprattutto su quattro elementi: la perfezione del testo, la conoscenza del passato e la previsione del futuro, la conformità con la scienza e l'analfabetismo di Maometto. Queste argomentazioni sono insegnate nelle facoltà

¹ Hasab-Allah, p. 20.

² *Ivi*, p. 19.

³ *Ivi*, p. 39.

⁴ Mahmoud: Dialogue avec un ami athée, p. 217.

⁵ Al-Ahram, 1.6.1976, p. 6.

di legge e ritornano costantemente in qualsiasi discussione con i musulmani. È importante dirne una parola.

c) Perfezione del testo

Questo argomento raccoglie diversi elementi: la lingua, lo stile, l'assenza di contraddizione interna, la coesione delle idee enunciate, ecc.. Abbiamo già citato estratti di Hasab-Allah e di Khallaf su queste questioni. Riferiamo altri due passaggi di Khallaf:

Il testo coranico si compone di seimila versetti. Comprende una varietà di forme d'espressione e di stile. Tratta di diversi soggetti d'ordinamento culturale, morale e giuridico. Contiene allo stesso tempo una cosmogonia, un'etica sociale ed una metafisica. Tuttavia, l'espressione dell'insieme è sempre di qualità costante, di un versetto all'altro lo stile è uguale a se stesso. I termini sono tutti pertinenti e precisi. Il livello di retorica è la stessa lungo il testo. L'espressione corrisponde perfettamente alla situazione descritta o alla prescrizione data. Ogni parola è necessaria dove è. Il suo contenuto non soffre nessuna contraddizione interna e le sue prescrizioni nessuna opposizione tra esse. I suoi obiettivi vanno tutti nella stessa direzione, i suoi principi ed i suoi precetti si affermano mutuamente. Se fosse l'opera di esseri umani - individui o gruppi - egli soffrirebbe di contraddizioni nella sua espressione e nel suo contenuto¹.

Non esiste nel Corano alcun termine che può colpire l'orecchio o che sia incompatibile con i termini precedenti o seguenti. Le sue parole formano un insieme coerente ed armonioso, e le sue varie espressioni convengono perfettamente alle situazioni che descrivono; è il modello perfetto dell'arte del discorso².

L'argomentazione della perfezione del testo del Corano è dubbiosa. Ne abbiamo già parlato³. Questo argomento dimostra l'incapacità dei musulmani di leggere obiettivamente il Corano, sia perché non possono farlo a causa delle conseguenze inevitabili di una tale lettura, sia perché il loro spirito è oscurato da un discorso apologetico spesso ripetuto da quattordici secoli.

d) Conoscenza del passato e previsione del futuro

Khallaf scrive:

Il Corano racconta... la storia di popoli scomparsi dall'antichità e che non hanno lasciato nessuna traccia. Questo è una prova supplementare che proviene da Dio, che solo conosce il passato, il presente ed il futuro.

Egli cita il versetto del Corano:

Questa è una delle notizie dell'ignoto che ti riveliamo. Tu non le conoscevi e neppure il tuo popolo prima di ora (11:49)⁴.

Oltre alla conoscenza del passato, il Corano predirebbe il futuro. Generalmente sono citati due esempi. Il primo riguarda la vittoria dei bizantini sui persiani. Il Corano dice:

Sono stati sconfitti i Romani nel paese limitrofo; ma poi, dopo essere stati vinti, saranno vincitori, in qualche anno (30:2-4).

Il secondo esempio è d'attualità. Il Corano dice:

Decretammo nella Scrittura, contro i figli di Israele: "Per due volte porterete la corruzione sulla terra e sarete manifestamente superbi" Quando si realizzò la prima [delle Nostre promesse], mandammo contro di voi servi Nostri, di implacabile valore, che penetrarono nelle vostre contrade: la promessa è stata mantenuta. Vi demmo quindi il sopravvento su di loro e vi corroborammo con ricchezze e progenie e facemmo di voi un popolo numeroso. Se fate il bene, lo fate a voi stessi; se fate il male, è a voi stessi che lo fate. Quando poi si realizzò l'ultima promessa i vostri volti furono oscurati ed essi entrarono nel tempio come già erano entrati e distrussero completamente quello che avevano conquistato" (17:4 -7)⁵.

Citando quest'ultimo passaggio, Mustafa Mahmud dice che il Corano ha previsto la creazione di Israele e la sua caduta⁶. As'ad Al-Tammimi ex-sceicco della Moschea Al-Aqsa di Gerusalemme, ha scritto un libro ispirato da questo passaggio con il titolo evocatore: "La scomparsa di Israele è una

¹ Hallaf: Les fondements, p. 39.

² *Ivi*, p. 45. Questo autore dedica le pagine 39-41 e 45-46 a questa argomentazione.

³ V. parte II, capitolo I.I.3.

⁴ Hallaf: Les fondements, p. 45.

⁵ Questi due esempi sono citati da Hallaf: Les fondements, p. 44-45.

⁶ Mahmud: Al-Qur'an, p. 239.

necessità secondo il Corano". Secondo lui, il versetto prevede due entrate dei musulmani a Gerusalemme. La prima è quella verificatasi con la conquista musulmana della Palestina. La seconda è vicina¹. Ma l'interpretazione è respinta dal Gran Mufti della Giordania, lo sceicco 'Abd-Allah Al-Qalqili che ritiene che le due distruzioni in questione sono accadute, una con la conquista babilonese, e l'altra con la conquista di Tito nell'anno 70. Aggiunge che i musulmani ricorrono a tali interpretazioni ogni volta che una disgrazia li colpisce. Cercano nel Corano o nelle raccolte della Sunnah una soluzione alla sventura, credendo che Dio provvederà alla loro liberazione senza che compiano il minimo sforzo, per la semplice ragione che sono musulmani².

Ricordiamo qui che il Corano ripete varie volte che la conoscenza dei segreti appartiene a Dio e che Maometto non è stato dotato di tale dono:

Di': "Non vi dico che possiedo i tesori di Allah e neppure che conosco l'invisibile". (6:50).

Se conoscessi l'invisibile possederei beni in abbondanza e nessun male mi toccherebbe. Non sono altro che un nunzio e un ammonitore per le genti che credono (7:188)³.

Questo modo di utilizzare i testi religiosi "profetici" a fini politici, si trova in altre religioni. È il caso delle sette protestanti⁴ e di alcuni ambienti ebraici. Così, il 20 marzo 2003, l'edizione Internet di *Jerusalem post* distribuiva ai suoi lettori una pubblicità per un CD sviluppato da dotti e matematici israeliani sul codice della Bibbia. Permetterebbe, secondo la suddetta pubblicità, di trovare nella Bibbia tutti gli eventi scorsi, presenti e da venire, come pure il nome di ciascuno dei lettori⁵.

e) Conformità alla scienza

L'argomentazione molto di moda oggi, non era invocata dagli autori musulmani classici. Khallaf la riassume come segue:

Dio ha rivelato il Corano per servire da prova al suo Profeta e da leggi fondamentali agli esseri umani. Egli non l'ha destinato ad essere un trattato scientifico che spiega la creazione dell'universo e dell'uomo, e descrive i movimenti delle stelle. Tuttavia, per provare l'esistenza di Dio, la sua unità e ricordare agli umani il suo vantaggio, ecc., alcuni versetti coranici parlano di leggi naturali che reggono l'universo. La scienza moderna ha provato l'esattezza dei dati coranici ed ha così confermato l'origine divina di questo testo. Infatti, i contemporanei del Profeta non conoscevano nulla delle verità scientifiche citate nel Corano. Così, ogni volta che la scienza permette di scoprire una legge naturale che il Corano ha citato, ciò testimonia nuovamente che il Corano proviene di Dio⁶.

Khallaf cita qui un versetto coranico che stabilisce un legame tra l'origine divina del Corano e i dati scientifici:

Di': "Non vedete? Se [questo Corano] viene da Allah e voi lo rinnegate, chi sarà più traviato di chi si allontana nello scisma? Mostreremo loro i Nostri segni nell'universo e nelle loro stesse persone, finché non sia loro chiaro che questa è la Verità". Non ti basta che il tuo Signore sia testimone di ogni cosa? (41:52-53).

Fra i versetti che, secondo Khallaf, comportano verità scientifiche sconosciute nel tempo di Maometto, citiamo i tre seguenti:

Non sanno dunque i miscredenti che i cieli e la terra formavano una massa compatta? Poi li separammo e traemmo dall'acqua ogni essere vivente. Ancora non credono? (21:30).

In verità creammo l'uomo da un estratto di argilla. Poi ne facemmo una goccia di sperma [posta] in un sicuro ricettacolo, poi di questa goccia facemmo un'aderenza e dell'aderenza un embrione; dall'embrione creammo le ossa e rivestimmo le ossa di carne. E quindi ne facemmo un'altra creatura. Sia benedetto Allah, il Migliore dei creatori! (23:12-14).

¹ Al-Tammimi: Zawal, p. 17-21.

² Al-Qalqili: Al-fatawa, p. 97-105.

³ V. anche 6:59; 10:20; 11:31; 16:77; 27:65.

⁴ V. per esempio: Malgo: Que Dit la Bible sur la fin du monde; Malgo: Jérusalem aboutissement de tous les chemins; Despagne: Le Moyen-Orient et les choses qui doivent arriver bientôt; Despagne: Israël an 40: 1948-1988.

⁵ <http://www.jewishsoftware.com/jptcoffer.htm>.

⁶ Hallaf: Les fondements, p. 41-42.

Vedrai le montagne, che ritieni immobili, passare come fossero nuvole. Opera di Allah, Che rende perfetta ogni cosa. Egli è ben informato di quello che fate! (27:88)¹

Un'enciclopedia sul Corano dice che le verità scientifiche devono essere giudicate alla luce del Corano e non l'opposto, poiché il testo coranico è una rivelazione da parte dell'onnisciente. Se dunque una conoscenza scientifica contraddice il Corano, deve essere respinta².

Il medico Maurizio Bucaille ha contribuito a questa corrente conosciuta fra i cristiani come *concordismo* e consiste nel volere fare convenire le Sante Scritture con la conoscenza attuale. Il suo libro *La Bible, le Coran et la science: les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes* (*La Bibbia, il Corano e la scienza: le scritture sante esaminate alla luce delle conoscenze moderne*) è stato tradotto in una decina di lingue, fra cui l'arabo. Questo medico ritiene che il Corano, contrariamente alla Bibbia ed al Nuovo Testamento, è perfettamente in conformità con la scienza. L'ultimo paragrafo del suo libro riassume il ragionamento dell'autore e dei suoi simili:

Non si può concepire che molti enunciati coranici che hanno un aspetto scientifico siano stati l'opera di un uomo a causa dello stato delle conoscenze all'epoca di Maometto. Quindi è perfettamente legittimo non soltanto considerare il Corano come l'espressione di una rivelazione, ma ancora di dare alla rivelazione coranica un posto completamente distinto a causa della garanzia d'autenticità che offre e della presenza di enunciati scientifici che, esaminati nella nostra epoca, appare come una sfida alla spiegazione umana³.

L'autore ritorna sullo stesso tema in un libro scritto con Mohamed Talbi⁴, intellettuale musulmano e professore alla facoltà di lettere di Tunisi. Dopo avere esposto l'opinione dei seguaci ed oppositori di tale tendenza nel mondo musulmano⁵, Mohamed Talbi ci consegna il suo pensiero:

Rifiutiamo (...) per il rispetto che dobbiamo all'altro, di considerare tutti coloro che lavorano in questa direzione (...) come sciocchi. Costatiamo soltanto (...) che se alcune proposte suscitano, con la loro serietà e competenze dei loro autori, almeno l'interesse e la riflessione, altri, invece, avventurose e formulate, con un'assicurazione che è soltanto una sconcertante e disarmante ingenuità, da parte di dilettanti senza conoscenza né scienza né preparazione adeguata, raggiungono le immaginazioni della vena popolare di sempre⁶.

Non si deve respingere nessuna chiave che apre il senso di un libro che rimane tuttavia, e questo è essenziale, esclusivamente *Hudan lil-nas*, guida per gli uomini (2:185)⁷.

Un esempio invocato dai musulmani per provare l'origine divina del Corano riguardo i suoi due passaggi che tratta dei due mari che non si mescolerebbero:

Egli è Colui che ha fatto confluire le due acque: una dolce e gradevole, l'altra salata e amara, e ha posto tra loro una zona intermedia, una barriera insormontabile (25:53).

Ha lasciato liberi mari affinché si incontrassero, [ma] fra loro vi è una barriera che non possono oltrepassare (55:19-20).

Il comandante Cousteau ha documentato che nei posti dove due mari diversi si incontrano, in particolare quando l'acqua del mare Mediterraneo penetra nell'Oceano atlantico, a livello dello stretto di Gibilterra, una barriera separa i due mari in modo che ciascuna conserva la temperatura, la salinità e la densità che gli sono propri. Secondo un mormorio che i musulmani continuano a diffondere, smentito dalla famiglia Cousteau già nel 1991, quest'ultimo si sarebbe convertito all'islam dopo avere scoperto il fenomeno descritto dal Corano. Ora, questo fenomeno, come lo indica Cousteau, era conosciuto dai Fenici, molti secoli prima di Gesù Cristo, dunque molto prima

¹ *Ivi*, p. 42-44.

² Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 699. Questa enciclopedia dedica le pagine 692-723 alla scienza nel Corano.

³ Bucaille: *La Bible*, p. 254. Numerosi sono gli autori musulmani che fanno l'elogio di questo libro. V. per esempio: Al-Nimr: *Ilm*, p. 154-157; Al-Bahnasawi: *Al-Sunnah*, p. 314-320.

⁴ Bucaille; Talbi: *Réflexions*, p. 157-245.

⁵ *Ivi*, p. 55-76.

⁶ *Ivi*, p. 67.

⁷ *Ivi*, p. 74-75.

del Corano. Avvertiamo che il Corano si contraddice qui. Parla di una barriera, che impedirebbe il miscuglio, mentre l'acqua salata e l'acqua dolce si mescolano dopo fasi di transizioni¹.

f) Segreto matematico del Corano

Una delle argomentazioni invocate dai musulmani per provare l'origine divina del Corano è la cifra 19 che appare nel passaggio seguente:

Lo getterò nel Calore che brucia. Chi mai ti dirà cos'è il Calore che brucia? Nulla risparmia, non lascia nulla; carbonizza gli uomini. Gli stanno a guardia diciannove [angeli]. Non ponemmo che angeli a guardia del fuoco, fissando il loro numero solo per tentare i miscredenti, affinché credessero con fermezza quelli cui è stato dato il Libro e aumentasse la fede dei credenti e non dubitassero coloro cui è stata data la Scrittura e i credenti, e affinché coloro che hanno morbo nel cuore e i miscredenti dicessero: "Cosa vuol significare Allah con questa metafora?". (74:26-31).

È fatto appello all'ordinatore per provare che la struttura del Corano è disciplinata dalla cifra 19 o i suoi multipli. Questo metodo, utilizzato dagli ebrei fondamentalisti e protestanti per provare l'origine divina della Bibbia², è stato inventato da Rashad Khalifa³ e seguito dalla sua corrente dopo il suo assassinio nel 1990⁴. Un altro autore musulmano invoca la cifra 7 menzionata molte volte nel Corano⁵.

g) L'analfabetismo di Maometto

L'argomentazione rafforza le precedenti. Il Corano, dicono i musulmani, è tanto più straordinario, e dunque d'origine divina, in quanto Maometto è un uomo illetterato, incapace di redigerlo o di copiarlo dagli scritti delle altre nazioni come gli era rimproverato. Rispondendo ai detrattori di Maometto, il Corano dice:

Prima di questo non recitavi alcun Libro e non scrivevi con la tua destra; [ché altrimenti] coloro che negano la verità avrebbero avuto dubbi (29:48).

Per affermare che Maometto era illetterato (*ummi*) i musulmani si basano sul Corano:

A coloro che seguono il Messaggero, il Profeta illetterato che trovano chiaramente menzionato nella Torah e nel Vangelo (7:157).

Di': "Uomini, io sono un Messaggero di Allah a voi tutti inviato da Colui al Quale appartiene la sovranità dei cieli e della terra. Non c'è altro Dio all'infuori di Lui. Dà la vita e dà la morte. Credete in Allah e nel Suo Messaggero, il Profeta illetterato che crede in Allah e nelle Sue parole. Seguitelo, affinché possiate essere sulla retta via" (7:158).

L'espressione *Profeta ummi*, compresa dai musulmani nel senso di *Profeta illetterato*, designa infatti, quello che non ha una scrittura sacra, un gentile, un pagano, che gli ebrei qualificano come *goy*. I cristiani designano Paolo come *apostolo dei Gentili*, cioè, l'apostolo incaricato di convertire i pagani che non hanno testi sacri⁶. È in questo senso che il Corano utilizza il termine per designare i non ebrei:

E tra loro ci sono illetterati che hanno solo una vaga idea delle Scritture sulle quali fanno vane congetture (2:78). E di' a coloro che hanno ricevuto il Libro e agli illetterati: "Vi siete sottomessi?" Se si sottomettono, saranno ben guidati (3:20).

Tra le genti della Scrittura ci sono alcuni che, se affidi loro un qintar, te lo rendono e altri che se affidi loro un denaro non te lo rendono finché tu non stia loro addosso per riaverlo. E ciò perché dicono: "Non abbiamo obblighi verso i gentili". E consapevolmente dicono menzogne contro Allah (3:75).

¹ V. su questo dibattito <http://www.coranix.com/biblio/cousteau.htm>.

² V. *La Découverte extraordinaire de 8 savants israéliens*, documento pubblicato da Centre Missionnaire, 29270 Carhaix en France.

³ Khalifah: Mu'jizat. Per una critica di questa corrente in generale e di questo autore in particolare, v. Bint-al-Shati': Qira'ah fi watha'iq al-baha'iyyah, p. 195 e sv..

⁴ V. <http://www.submission.org/math-part2.html>. Per una critica, v. <http://www.mostmerciful.com/nrashad.htm>; <http://www.answering-islam.org/Nehls/Ask/number19.html>.

⁵ Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 41-42.

⁶ V. su questo dibattito Blachère: Introduction, p. 6-12.

Egli è Colui che ha inviato tra gli illetterati un Messaggero della loro gente, che recita i Suoi versetti, li purifica e insegna loro il Libro e la Saggezza (62:2).

Riprendiamo qui la traduzione di Hmaza Piccardo che traduce il termine *ummi* a volte per illetterato ed altre per gentili, gente senza libro. L'ultimo senso ci sembra più adeguato. Al-Qurtubi (d. 1272) riferisce che d'Ibn-'Abbas (d. v. 686), afferma che il termine *ummi* si applicava a tutti gli Arabi, a coloro che sapevano scrivere e a coloro che non lo sapevano, perché non avevano libri rivelati¹. Contrariamente all'opinione musulmana dominante, 'Abd-al-Mun'im Al-Hafni, autore di un'enciclopedia del Corano, accetta ormai l'idea che il termine *Profeta ummi* designando Maometto significa un Profeta che proviene da una nazione senza libro, e non un Profeta illetterato. Arriva a dire che Maometto, che si qualificava come il più eloquente fra gli Arabi, poteva esserlo soltanto se fosse stato superiore in lettura ed in scrittura².

Indipendentemente dall'interpretazione che si dà al termine coranico *ummi*, i musulmani sono unanimi nel dire che il Corano non è stato scritto da Maometto, ed egli non ne è l'autore. Maometto è soltanto il canale con il quale Dio ha trasmesso il Corano all'umanità, per mezzo della rivelazione. Chiunque afferma che Maometto è l'autore del Corano, anche se fosse un cristiano in occidente, è considerato come un blasfemo dai musulmani. Così, in una lettera pubblicata nel *Courrier de Genève* il 19 agosto 1994, la signora Fawzia Al-'Ashmawi, che insegna all'università di Ginevra, ha fortemente reagito di fronte ad un disegno umoristico sul Corano pubblicato dalla *Tribune de Genève* l'8 agosto 1994 che indica sulla copertura del Corano il nome del suo autore "Maometto". Al-'Ashmawi dice che il Corano non ha per autore Maometto, ma Dio stesso. "Finché l'occidente conserverà questo atteggiamento d'indifferenza e di mancanza d'interesse riguardo ai musulmani, non deve stupirsi di reazioni violente da parte dei fondamentalisti, quando si tocca, da vicino o da lontano, quello che abbiano di più sacro, il Corano³".

h) Inimitabile nella sua origine

Il professore tunisino Abdelmajid Charfi dà il suo modo di capire la sfida dell'inimitabilità del Corano. Scrive:

Quando il Corano sfida i miscredenti di presentare dieci capitoli, o anche un solo capitolo simile, ciò non è perché la sua eloquenza sarebbe inimitabile, ma piuttosto perché la sua fonte divina non è alla portata comune dei mortali e soltanto solo i profeti e gli inviati vi hanno accesso. Certamente, è innegabile che lo stile del Corano è raffinato, distinto, fuori norma, e non c'è alcun lettore o ascoltatore che non è cosciente di questa singolarità. Ma se prendiamo tutte le grandi opere d'arte, in verso o in prosa, tabelle, sculture, capolavori di musica, ecc., ciascuna di esse è inimitabile nel suo genere, nonostante il suo carattere umano. Tutto quello che si può fare in presenza di un capolavoro, è di copiarlo. Ma una copia è sempre inferiore all'originale⁴.

i) Imitare il Corano è vietato

Se i musulmani invitano a competere con la sfida coranica, impossibile da imitare, ciò non significa che permettano tale imitazione. Ogni persona che oserebbe proporre un libro concorrente al Corano, subisce le critiche peggiori e rischia la sua vita. Il poeta famoso Al-Mutanabbi (d. 965) ne ha fatto le spese nel passato raccogliendo la sfida coranica. Nel nostro tempo, il Pastore Anis Shorosh, un autore cristiano d'origine palestinese che vive negli Stati Uniti, ha pubblicato un libro di stile coranico chiamato *Al-Furqan al-haq* (The True Furqan)⁵. *Al-Furqan* è uno dei nomi del Corano. Secondo il pastore, il libro in questione sarebbe stato scritto in sette giorni (il Corano è stato rivelato in una ventina d'anni!) da parte di un poeta arabo d'origine beduina anonimo che pretende di aver ricevuto un'ispirazione divina alla stregua di Maometto⁶. Come si può immaginare,

¹ Al-Qurtubi: Al-jami' li-ahkam al-Qur'an, vol. 18, p. 91-92.

² Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. I, p. 178-181.

³ V. questa lettera e le reazioni che ha suscitato in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans en Occident, p. 100-102.

⁴ Charfi: L'islam entre le message et l'histoire, p. 57.

⁵ V. il testo ed una traduzione inglese in: <http://www.islam-exposed.org/>.

⁶ <http://www.focusing-on-islam.com/Assets/PDF%20Docs/Summer%20Newsletter.pdf>.

il libro suscita una viva reazione da parte dei musulmani che chiedono ai governi, alle istituzioni e ai privati di proibire la sua distribuzione e di intentare processi contro quelli che contribuiscono alla sua pubblicazione ed alla sua diffusione. Ritengono che il libro faccia parte della guerra dell'occidente e dei sionisti contro i musulmani, e mira a deviare i musulmani dalla loro fede. Lo sceicco dell'Azhar ha proibito la sua diffusione e la sua consultazione da parte di musulmani¹.

C) Autenticazione del testo del Corano

Non basta affermare che il Corano è l'opera di Dio. Occorre ancora sapere se il Corano comprende tutta la rivelazione affidata a Maometto. La dottrina ufficiale risponde affermativamente, ma alcuni si permettono di dubitarne.

a) Dottrina ufficiale

La dottrina ufficiale afferma che il testo coranico riproduce la rivelazione fatta da Dio a Maometto, senza nessuna alterazione possibile. Il Corano non dice: "Noi abbiamo fatto scendere il Monito, e Noi ne siamo i custodi" (15:9)?

Per dimostrare che il testo coranico è autentico, gli autori musulmani dicono che l'angelo Gabriele ha incontrato Maometto annualmente per una messa a punto dei testi rivelati nell'anno precedente. Prima della sua morte, l'angelo l'ha revisionato totalmente e così il Corano si è trovato interamente codificato, strutturato e completato secondo la volontà divina. Aggiungono che Maometto stesso dettava ai suoi segretari quello gli era stato rivelato ed indicava loro la posizione nel Corano di ogni passaggio rivelato. Affermano, inoltre, che i califfi che hanno presieduto alla raccolta del Corano hanno accuratamente vegliato a che il testo scritto corrispondesse esattamente a ciò che era stato rivelato a Maometto, ricorrendo alle basi sparse esistenti ed alla testimonianza dei compagni di Maometto che avevano imparato il Corano a memoria.

b) Messa in questione dell'autenticità del Corano

"Interrogarsi sull'autenticità del testo coranico è considerato oggi come una blasfemia, un atto particolarmente sacrilego verso uno dei principali dogmi dell'islam, o il più importante, dopo la credenza in Dio e nel suo Profeta²", scrive Mondher Sfar, un tunisino marxista che vive a Parigi, e che, per questa ragione, osa mettere in dubbio l'autenticità in un libro uscito nella stessa città nel 2000.

L'autore non crede che Dio abbia rivelato il Corano. Ma quello che l'interessa è di sapere se il testo di cui disponiamo corrisponde all'originale conservato nel cielo su una Tavola (85:22; 43:4), originale dal quale l'angelo Gabriele comunicava la rivelazione a Maometto. Per rispondervi, si basa sul testo coranico e sulle avventure che hanno accompagnato la sua raccolta. Cita a questo riguardo il Corano che dice:

Di': "Se il mare fosse inchiostro per scrivere le Parole del mio Signore, di certo si esaurirebbe prima che fossero esaurite le Parole del mio Signore, anche se ne Noi ne aggiungessimo altrettanto a rinforzo" (18:109)³.

Sfar aggiunge che il Corano indica che alcuni passaggi sono stati rivelati ma, in seguito, abrogati anche se stanno sempre nel testo, altri sono stati rivelati ma Maometto li avrebbe dimenticati (2:106). Il demone stesso si è mescolato alla rivelazione facendo credere a Maometto che si trattava di testi divini (6:112; 22:52-53). Il Corano dice anche che consente versetti che costituiscono l'essenziale del libro (*um al-kitab*) e altri che sono equivoci (3:7)⁴.

Tali elementi coranici e tanti altri provano, secondo Sfar, che il testo attuale del Corano non corrisponde a quello che è presso Dio. Di conseguenza, il versetto 15:9 che implica l'impegno di

¹ http://www.islammemo.cc/news/one_news.asp?IDnews=51555.

² Sfar: *Le Coran est-il authentique?*, p. 9.

³ *Ivi*, p. 38-40.

⁴ *Ivi*, p. 31-33.

Dio di salvaguardare la rivelazione, riguarda non il testo che abbiamo, ma quello che Dio possiede sulla Tavola¹.

Sfar rileva in seguito che la raccolta del Corano e la sua stesura sono passate per varie tappe accompagnate da manipolazioni presenti nel testo attuale, dislocato e disorganizzato, permettendo anomalie ed imperfezioni sul piano dello stile e della lingua cui si è accennato. Il Corano di cui si dispone non potrebbe, quindi, essere conforme a ciò che è uscito dalla bocca di Maometto ed ancora meno al testo conservato presso Dio. La tradizione secondo la quale l'angelo Gabriele avrebbe rivisto annualmente il Corano con Maometto non sarebbe dunque, secondo Sfar, che un mito inventato per impedire di dubitare dell'autenticità del Corano². Sfar arriva fino ad affermare che il Corano non è stato dettato dall'angelo, ma semplicemente ispirato, e che, quindi, la formulazione del testo coranico è l'opera di Maometto. Si avvicina così alla concezione cristiana della rivelazione: gli evangelisti sono stati ispirati dallo Spirito Santo, ed hanno tradotto l'ispirazione con le loro parole secondo i loro stili. Da qui la divergenza che esiste tra i quattro Vangeli³.

Sfar non aggiunge nulla di nuovo a quello che hanno scritto gli orientalisti occidentali, ma ha il merito di essere il primo musulmano da presentare le loro argomentazioni secondo la logica musulmana. Non essendo giurista, non ci dice quali sono le conseguenze giuridiche di tale messa in questione dell'autenticità del Corano. La sua visione permette tuttavia di distanziarsi dal testo coranico, diventato così un testo storico manipolato dalle autorità politiche e religiose nei primi secoli dell'islam per servire interessi temporali. In questo modo, il Corano non soddisferebbe la condizione dell'autenticità e, per questa ragione, non può essere utilizzato per conoscere le norme dettate da Dio.

III. Norme coraniche

1) Contenuto normativo del Corano

Il Corano conta 6236 versetti distribuiti su 114 capitoli, che include, alla rinfusa, detti moralizzatori, fatti storici o mitici dell'Arabia, polemiche e relazioni di guerra con gli avversari della nuova religione. Si ritiene, generalmente, che fra i versetti, circa 500 mettono in evidenza esplicitamente il diritto⁴. Questo può sembrare poco, ma comparato con il Nuovo Testamento, la cifra è molto importante. Occorrerebbe aggiungere numerosi versetti che servono come ausiliari per la fissazione delle norme giuridiche. Infatti, il giurista non può limitarsi alla conoscenza dei versetti normativi per conoscere il diritto musulmano. Il lettore troverà alla fine del libro una tavola analitica giuridica del Corano.

Benché il Corano sia la prima fonte del diritto musulmano, il giurista occidentale non deve tuttavia aspettarsi di trovare un codice nel senso formale del diritto moderno, con capitoli per ogni materia. I versetti giuridici sono dispersi. Per esaminare la vera portata, occorre raccogliergli, sapere in che circostanze sono stati rivelati, e in quali sono stati abrogati. D'altra parte, i versetti normativi non sono forgiati come lo sono oggi gli articoli delle leggi. Sono piuttosto ingiunzioni multiformi all'interno di un discorso moralizzatore. I giuristi classici hanno pertanto proceduto all'analisi delle norme coraniche. È oggetto degli sviluppi che seguono.

2) Classificazioni delle norme coraniche secondo la loro chiarezza

Il Corano dice:

Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa (16:89).

¹ *Ivi*, p. 15-18.

² *Ivi*, p. 11.

³ *Ivi*, p. 10 e 19-21.

⁴ Al-Hakim: Al-usul, p. 100.

Altrove, tuttavia, il Corano incarica Maometto di spiegare il contenuto del libro:

Su di te abbiamo fatto scendere il Monito, affinché tu spieghi agli uomini ciò che è stato loro rivelato e affinché possano riflettervi (16:44).

Alcuni versetti danno indicazioni categoriche (*qat'i al-dalalah*) e dettagliate (*tafsili*) come quelli che fissano le parti di alcuni eredi:

Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine (4:11).

Qui, nessuna interpretazione è possibile poiché il testo è chiaro. In altri versetti, il Corano si accontenta di una norma categorica ma generale (*qat'i ijmalī*) la cui chiarificazione richiede il ricorso ad altre fonti per determinare la sua dimensione. Così, il Corano prescrive la preghiera:

Esegui l'orazione, dal declino del sole fino alla caduta delle tenebre [e fa'] la Recitazione dell'alba, ché la Recitazione dell'alba è testimoniata (17:78).

Il versetto non dice nulla sul numero delle preghiere ed il loro contenuto. Per saperlo occorre rivolgersi alla Sunnah di Maometto. La stessa cosa può essere detta dell'applicazione della legge sulla rappresaglia. In altri casi, occorre cercare nuove precisazioni in susseguenti versetti del Corano.

Alcuni di essi, prescrivono norme categoriche ma in termini che possono avere più di un senso, fonte di divergenze fra le scuole giuridiche. Si parla allora di versetti a senso presunto (*dhanni al-dalalah*). È il caso del termine *quru'* nel versetto 2:228, termine che significa sia i cicli della donna, sia la purificazione:

Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli (*quru'*) (2:228).

È chiaro che le donne ripudiate non possono sposarsi direttamente dopo il ripudio. Su questo elemento, la norma è categorica. Quello che lo è meno, è il periodo che devono osservare¹.

Per capire a volte il vero senso di un versetto, occorrerebbe ritornare alle cause della rivelazione. Così, 'Umar (d. 644) voleva punire qualcuno che consumava vino. Il bevitore gli citò il versetto seguente:

Per coloro che credono e operano il bene non ci sarà male alcuno in quello che avranno mangiato, purché abbiano temuto [Allah], abbiano creduto e compiuto il bene, temano [Allah], credano, e [sempre] temano [Allah] e operino al meglio. Allah ama i buoni. (5:93).

Consultato, Ibn-'Abbas (d. v. 686) rispose che questo versetto riguarda coloro che avevano consumato il vino prima della rivelazione del versetto 5:90 che proibisce di avvicinarsi al vino².

3) Norme evidenti e norme occulte

I versetti del Corano possono ammettere due sensi, uno evidente (*dhahir*) e l'altro occulto, esoterico (*batin*). Mentre il senso evidente è quello che capirebbe ogni esperto della lingua, il senso occulto richiede un po' più di perspicacia. Così, il Corano dice:

Non attribuite consimili ad Allah ora che sapete (2:22).

Il versetto riguarda, a prima vista, gli idoli che gli Arabi adoravano al tempo di Maometto. Si tratta dunque di una condanna dell'idolatria. I dotti tuttavia estendono questo senso per includere nel termine *consimili* le cattive inclinazioni dell'anima, o la gerarchia religiosa. Quest'ultima estensione è resa possibile dal versetto seguente:

Hanno preso i loro rabbini, i loro monaci e il Messia figlio di Maria, come signori all'infuori di Allah, quando non era stato loro ordinato se non di adorare un Dio unico. Non vi è Dio all'infuori di Lui! Gloria a Lui ben oltre ciò che Gli associano! (9:31).

Un altro esempio: il Corano dice:

E dicemmo: "O Adamo, abita il Paradiso, tu e la tua sposa. Saziatevene ovunque a vostro piacere, ma non avvicinatevi a questo albero ché in tal caso sareste tra gli empi" (2:35).

¹ Shalabi: Usul, p. 105-110.

² *Ivi*, p. 112-113.

Il versetto esige il divieto di mangiare da un albero dato. Ma i giuristi ne hanno dedotto un senso nascosto: l'incitamento a sottoporsi a Dio solo e a non lasciarsi sedurre con gli appelli esterni.

In questo caso, i due sensi, evidente e nascosto, sono possibili a condizione che il senso nascosto non entri in contraddizione con il senso evidente. La priorità è dunque lasciata al senso evidente. Per scoprire il senso nascosto, occorre capire il meccanismo del pensiero coranico, conoscere l'ambiente del Corano e le ragioni che hanno accompagnato la rivelazione.

Non è permesso fermarsi al senso evidente del Corano, perché ciò può condurre a trascurare il suo spirito. Così, il versetto 9:41 dice:

Leggeri o pesanti, lanciatevi nella missione e lottate con i vostri beni e le vostre vite. Questo è meglio per voi, se lo sapeste!

Tuttavia, il versetto 9:91 offre un sollievo:

Non saranno ritenuti colpevoli i deboli, i malati e coloro che non dispongono di mezzi, a condizione che siano sinceri con Allah e col Suo Messaggero.

Inoltre il Corano prevede di tagliare la mano del ladro:

Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah (5:38).

Il versetto categorico tuttavia non può essere applicato in ogni tempo. Il califfo 'Umar (d. 644) ha sospeso la sua applicazione in periodo di carestia.

Inoltre il Corano prevede di adescare "quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori", pagandoli per avere il loro sostegno":

Le elemosine sono per i bisognosi, per i poveri, per quelli incaricati di raccoglierle, per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori, per il riscatto degli schiavi, per quelli pesantemente indebitati, per [la lotta sul] sentiero di Allah e per il viandante (9:60).

La norma è stata abrogata da 'Umar (d. 644) a partire dal momento che la comunità musulmana è diventata abbastanza forte, non avendo bisogno di guadagnare la simpatia degli altri.

Il Corano dice:

Se temete di non poter osservare i limiti di Allah, allora non ci sarà colpa se la donna si riscatta (2:229).

Il versetto permette alla donna di liberarsi di suo marito riacquistandosi con il pagamento di una somma di denaro. Ciò potrebbe far credere che il marito potesse infierire contro sua moglie per estorcere il denaro. Ma, questo andrebbe contro lo spirito del Corano che dice altrove:

Date alle vostre spose la loro dote. Se graziosamente esse ve ne cedono una parte, godeteviela pure e che vi sia propizia (4:4).

Il Corano ha versetti con senso allegorico che si possono capire con il senso evidente. Così, il versetto 2:245 dice:

Chi fa ad Allah un prestito bello, Egli glielo raddoppia molte volte.

Questo ha fatto ghignare gli ebrei: "Dio è povero e siamo ricchi". Abu-al-Dahdah rispose loro: "Dio è generoso, ci domanda di prestargli ciò che ci ha dato".

Alcuni gruppi religiosi non hanno esitato a superare il senso evidente per trovare dietro le parole delle allusioni nascoste in favore della loro dottrina politico-religiosa. Il Corano dice:

Safa e Marwa sono veramente segni di Allah e non ci sarà male alcuno se coloro che fanno il Pellegrinaggio alla Casa o la Visita, correranno tra questi due [colli]. Allah sarà riconoscente a chi si sarà imposto volontariamente un'opera meritoria. Allah è grato, sapiente (2:158).

Safa e Marwah sono due luoghi del rito del pellegrinaggio. Ma alcuni, chiamati *batiniyyah* (occultisti), dicono che il primo termine designa in realtà Maometto, ed il secondo 'Ali.

In un altro versetto, il Corano dice:

Salomone succedette a Davide e disse: "O uomini, ci è stato insegnato il linguaggio degli uccelli e ci è stata data abbondanza di ogni cosa: invero questa è grazia evidente!" (27:16).

Alcuni autori sciiti concludono che 'Ali ha ereditato da Maometto. Altri versetti sono utilizzati nella stessa prospettiva¹.

4) Norme incluse in racconti coranici

Spesso il Corano riporta un racconto che coinvolge un personaggio dell'Antico Testamento, del Nuovo Testamento o altro. La narrazione potrebbe allora comportare un'allusione ad una norma concernente il personaggio. Come capire tale norma? Il fatto che il Corano ne faccia menzione significa che l'approva, o la impone, o è semplicemente un elemento fattuale del racconto, né più né meno?

Alcuni versetti implicano a volte un'indicazione chiara che il Corano disapprova un fatto come nei versetti seguenti:

Dicono i giudei: "Esdra è figlio di Allah"; e i nazareni dicono: "Il Messia è figlio di Allah". Questo è ciò che esce dalle loro bocche. Ripetono le parole di quanti già prima di loro furono miscredenti. Li annienti Allah. Quanto sono fuorviati! (9:30).

E dicono: "Ecco i greggi e le messi consacrate: potranno cibarsene solo quelli che designeremo". Quali pretese! E [designano] animali il cui dorso è tabù e animali sui quali non invocano il Nome di Allah. Forgiavano menzogne contro di Lui! Presto [Allah] li compenserà delle loro menzogne. E dicono: "Quello che è contenuto nei ventri di queste bestie è per i nostri maschi ed è vietato alle nostre donne". E se nasce morto, lo dividono fra tutti. Presto [Allah] li compenserà dei loro distinguo. Egli è saggio, sapiente (6:138-139).

Altri versetti, invece, non hanno una tale indicazione. Il silenzio del Corano è interpretato dalla maggioranza dei giuristi come un'approvazione. Diamo qualche esempio.

Il Corano riporta sul giudizio ultimo:

Ogni anima è pegno di quello che ha compiuto, eccetto i compagni della destra; [saranno] nei Giardini e si interpellaranno a vicenda a proposito dei colpevoli: "Cosa mai vi ha condotti al Calore che brucia?". Risponderanno: "Non eravamo tra coloro che eseguivamo l'orazione, né nutrivamo il povero, e chiacchieravamo vanamente con i chiacchieroni e tacciavamo di menzogna il Giorno del Giudizio, finché non ci pervenne la certezza". (74:38-47).

I giuristi deducono dai versetti che il diritto musulmano è d'applicazione generale e comprende tanto i credenti che i non-credenti².

Il Corano dice parlando di Giuseppe:

Dopo che li ebbe riforniti, fece nascondere una coppa nei bagagli del suo fratello. Gridò un messo: "O voi della carovana, invero siete dei ladri!". Si arrestarono e chiesero: "Cosa cercate?". Risposero: "La coppa del re. Un carico di cammello è destinato a chi la riporterà, io ne sono garante!" (12:70-72).

I giuristi desumono da tali versetti che è permesso ricorrere al contratto di garanzia (*ja'alah*) poiché il Corano non ha giudizi negativi contro questo atto.

Il Corano afferma riguardante Mosè:

Quando giunse all'acqua di Madian, vi trovò una moltitudine di uomini che abbeverava e scorse due donne che si tenevano in disparte trattenendo [i loro animali]. Disse: "Cosa vi succede?" Risposero: "Non abbevereremo finché i pastori non saranno partiti; nostro padre è molto vecchio". Abbeverò per loro, poi si mise all'ombra e disse: "Davvero, Signore, ho molto bisogno di qualsiasi bene che farai scendere su di me". (28:23-24).

I giuristi argomentano da questi versetti che la donna può lavorare soltanto in caso di necessità, a condizione di non essere in competizione con gli uomini. L'uomo deve cercare di sostituirla nel lavoro per salvaguardare il suo onore.

Il Corano dice su Maria:

Tu non eri con loro quando gettarono i loro calami per stabilire chi dovesse avere la custodia di Maria (3:44).

I giuristi pensano da ciò, che l'estrazione a sorte è permessa per designare qualcuno.

Il metodo di deduzione di norme giuridiche dai versetti apparentemente insignificanti mostra come i giuristi avevano a cuore di legittimare gli atti collegandoli a qualsiasi indizio coranico, coscienti

¹ Hasab-Allah, p. 25-28.

² *Ivi*, p. 28-30.

perché gli esseri umani soli non possono dire ciò che è lecito e quello che non lo è senza l'illuminazione divina.

5) Norme precise e norme equivocate

Il Corano enuncia che contiene versetti *mutashabihat*, equivoci, e altri *muhkamat*, precisi:

[Ecco un] Libro i cui segni sono precisi (*muhkamat ayatuh*) e quindi espliciti da un Saggio ben informato (11:1). È Lui che ha fatto scendere il Libro su di te. Esso contiene versetti precisi (*muhkamat*), che sono la Madre del Libro, e altri equivoci (*mutashabihat*). Coloro che hanno una malattia nel cuore, che cercano la discordia e la [scorretta] interpretazione, seguono quelli equivoci, mentre solo Allah ne conosce il significato. Coloro che sono radicati nella scienza dicono: "Noi crediamo: tutto viene dal nostro Signore". Ma i soli a ricordarsene sempre sono i dotati di intelletto (3:7)¹.

Sulla base di questi versetti, i dotti religiosi dicono che alcuni indicano chiaramente l'intenzione di Dio, ma altri non lo fanno. I primi sono detti *precisi* e gli altri, *equivoci*². Aggiungono che *versetti equivoci* sono quelli il cui senso è nascosto e non può essere compreso ricorrendo alla ragione, al Corano o ai detti di Maometto. Il senso di questi versetti è riservato a Dio solo. Essi permettono varie interpretazioni, mentre i *versetti precisi* ne autorizzano soltanto una sola³. Subhi Al-Salih ritiene che i versetti equivoci hanno lo scopo di incitare il credente ad occuparsi di molte scienze che lo aiutano a capirli⁴. Al-Zarqani invece, mette in guardia contro tentativi audaci di interpretarli e richiede di lasciare la determinazione del loro senso a Dio⁵.

Come esempio di versetto equivoco, citiamo il 2:124:

Quando il suo Signore lo provò con i Suoi ordini ed egli li eseguì, [il Signore] disse: "Farò di te un imam per gli uomini", "E i miei discendenti?", "Il Mio patto, disse [Allah] non riguarda quelli che prevaricano".

Interpretando questo versetto, Al-Tabari (d. 923) dice che Dio ha sottoposto Abramo a *prove* sulla natura da cui gli esegeti differiscono. Dà una decina di opinioni divergenti. Ecco alcuni esempi:

- ▶ Le parole indicano i trenta ordini: dieci nel capitolo 9, dieci nel capitolo 23, e dieci nel capitolo 33 del Corano.
- ▶ Indicano cinque pratiche concernenti la testa (tagliare i baffi, gargarizzarsi, inalare l'acqua, pulirsi i denti e tracciare la linea nei peli); e cinque pratiche concernenti il corpo (tagliare le unghie, radere il pube, circoncidersi, depilare le ascelle, lavarsi il resto dell'escremento e dell'urina con l'acqua).
- ▶ Indicano dieci pratiche di cui sei relativi al corpo (radere il pube, circoncidere, depilare le ascelle, tagliare le unghie ed i baffi, lavarsi il venerdì), e quattro relativi ai rituali: (fare il giro della Kaaba, andare tra Safa e Marwah, lapidare Satana con pietre ed andare da Arafah a Mozdalifah durante il pellegrinaggio).
- ▶ Precisano l'emigrazione d'Abramo del suo paese, l'abbandono della sua tribù, l'ordine di immolare suo figlio e la circoncisione⁶.

Al-Razi (d. 1209) aggiunge a queste prove i dibattiti d'Abramo con i suoi genitori e la sua tribù, la preghiera, il digiuno, l'elemosina, la divisione dei bottini e l'ospitalità⁷.

I difensori della circoncisione maschile concludono che essa fa parte delle prove alle quali è stato sottoposto Abramo. E poiché il Corano considera Abramo come un esempio da seguire da parte del musulmano (60:4), occorre che quest'ultimo si sottoponga alla circoncisione come l'aveva fatta

¹ Il concetto di versetti precisi (*muhkam*) si trova nei versetti 22:52, e 47:20. Il concetto di versetti equivoci si trova nei versetti 2:119 e 39:23.

² Al-Zarqani, vol. 2, p. 270.

³ *Ivi*, p. 272.

⁴ Al-Salih: *Mabahith*, p. 286.

⁵ *Ivi*, p. 293.

⁶ Al-Tabari: *Tafsir*, vol. 1, p. 414-416; Al-Tabari: *Tarih*, vol. I, p. 143-146.

⁷ Al-Razi: *Al-tafsir*, vol. 3, p. 37-38. V. anche Al-Tubrusi: *Tafsir*, vol. 1, p. 76-77; Al-Qurtubi: *Al-jami'*, vol. 2, p. 97-98; Ibn-Kathir: *Tafsir*, vol. 1, p. 164-167.

Abramo. Tuttavia, la deduzione della circoncisione dal versetto fatta dai giuristi classici è contestata da parte degli autori musulmani moderni. Tale è il caso d'Al-Shawkani (d. 1834) che preferisce lasciare a Dio il senso di questo versetto anziché interpretarlo con detti contraddittori e poco affidabili¹. Lo sceicco Muhammad 'Abduh (d. 1905) dice che l'interpretazione classica è audace. L'attribuisce agli ebrei che l'avrebbero introdotta tra i musulmani per ridicolizzare la loro religione. Si domanda come Dio possa provare Abramo con pratiche che un piccolo bambino può compiere e, poi, fare d'Abramo una guida per gli uomini e la radice dell'albero della profezia?² Rispondendo a coloro che egli rimprovera di contraddire Ibn-'Abbas (d. v. 686), 'Abduh dice che rispetta quest'ultimo ma non crede al suo detto³. Lo sceicco Shaltut (d. 1964) respinge anche l'interpretazione di questo versetto nel senso della circoncisione. La vede come un'*esagerazione*⁴.

Si considerano anche come equivoche le iniziali di alcuni versetti⁵ e coloro che attribuiscono a Dio delle qualità morfologiche: la mano di Dio⁶, il suo occhio⁷, sedersi sul trono⁸, detenere le chiavi dell'invisibile⁹, ecc...

Per capire i sensi dei versetti, si deve ricorrere all'interpretazione, ma questa non è alla portata di tutti e non deve essere rivelata senza precauzione. Ibn-Rushd (Averroè d. 1198) ha classificato a tale riguardo la gente in tre categorie:

- ▶ la gente che non ha il senso dell'interpretazione;
- ▶ la gente che conosce l'interpretazione dialettica;
- ▶ la gente che conosce l'arte della filosofia.

Aggiunge:

L'esposizione di una di queste interpretazioni a qualcuno che non vi è atto, soprattutto le interpretazioni dimostrative, più distanti dalle conoscenze comuni, conduce alla miscredenza (*kufri*) quello a chi è fatta e quello chi la fa.

Dà un esempio di risposta coranica alla gente comune:

Ti interrogheranno a proposito dello Spirito. Rispondi: "Lo Spirito procede dall'ordine del mio Signore" Non avete ricevuto che ben poca scienza [a riguardo] (17:85)¹⁰.

Un autore contemporaneo scrive che è inutile chiedere precisazioni che riguardano le cose che non comportano un obbligo. Tali questioni non servono né per l'altra vita perché Dio giudicherà secondo ciò che si deve fare o evitare, né per questa vita perché queste cose non aiutano a migliorare la vita o ad acquisire più esperienza. È il motivo per cui le persone che si occupano di cose senza interesse, è ovvio perdono la loro fede e si allontanano dalla buona via. E questo non è lo scopo del Corano, e non è così che gli esseri umani possono andare verso il bene. Tale autore scrive che si chiese a 'Ali (d. 661) ciò che pensava del destino, ed egli rispose: "Una via oscura da non seguire, un mare profondo da non limitare ed un segreto di Dio da non assumere". Gli domandarono anche il significato dei termini: "Per i venti che spargono, per quelle che portano un carico, per quelle che scivolano leggere, per quelli che trasmettono l'ordine" (51:1-4), tuonò l'interrogato: "Disgraziato, chiedi precisazioni per capire e non per ostinazione"¹¹.

¹ Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 1, p. 139-140.

² 'Abduh: Tafsir, vol. 1, p. 454.

³ *Ivi*, p. 455.

⁴ Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, annesso 7.

⁵ V. parte II, capitolo I.I.3.C.

⁶ Versetti 3:73; 5:64; 48:10; 57:29.

⁷ Versetti 11:37; 23:27; 54:14.

⁸ Nei versetti 7:54; 10:3; 13:2; 20:5; 25:59; 32:4; 57:4.

⁹ Versetto 6:59.

¹⁰ Ibn-Rushd: Traité, p. 26-27.

¹¹ Hasab-Allah, p. 23-25.

6) Il Corano come misura degli altri fonti

Il Corano non è soltanto una fonte del diritto che incorpora norme giuridiche, ma è anche la misura che serve a legittimare le altre fonti come la Sunnah, il consenso, l'analogia, ecc... Infatti, poiché il musulmano è convinto che il Corano è la parola di Dio, l'unico legislatore, deve rivolgersi a lui in primo luogo per giudicare se è possibile o no associargli altre regole che disciplinano la sua vita. È la base di tutto il sistema del diritto musulmano, come vedremo nei capitoli seguenti.

IV. Esegesi del Corano (*tafsir*)

1) Senso dell'esegesi

Le questioni che stiamo studiando, mostrano la difficoltà a capire il Corano da parte di un musulmano medio. Per facilitare tale comprensione, i dotti religiosi musulmani hanno provato ad interpretare i suoi passaggi oscuri. Si utilizza a tale riguardo il termine *tafsir*, citato una sola volta nel versetto 25:33: "Non porranno alcun interrogativo senza che [Noi] ti forniamo la verità [in proposito] e la migliore interpretazione". Si adopera anche il termine *ta'wil*, citato in 15 versetti nel Corano per designare tanto la spiegazione di un testo oscuro che l'interpretazione dei sogni (in particolare nella storia di Giuseppe)¹. Gli autori tuttavia distinguono tra questi due termini:

- ▶ *Tafsir*: spiegazione o precisione che proviene dai due testi sacri, cioè il Corano e la Sunnah. Nel diritto positivo, si parla d'interpretazione legislativa o autentica, cioè provenendo dal legislatore stesso, che sia all'interno della legge medesima o attraverso il messaggio esplicativo della legge. Per tale motivo, non è suscettibile d'errore.
- ▶ *Ta'wil*: interpretazione grazie ad uno sforzo razionale (*ijtihad*). È il fatto di ricercare oltre al senso evidente un altro senso probabile ed accettabile, ma che resta suscettibile d'errore.

L'interpretazione può essere giusta, probabile e viziata. Affinché un'interpretazione sia giusta, occorre che soddisfi le condizioni seguenti:

- ▶ Il termine deve essere suscettibile d'interpretazione, e questo non è il caso dei termini a senso spiegato (*mufassar*) o definitivo (*muhkam*).
- ▶ Il senso che si vuole attribuire al termine deve essere certo, o almeno probabile.
- ▶ L'interpretazione deve partire da prove accettabili basate su un testo del Corano o della Sunnah, sull'analogia, sul consenso dei dotti o sulla *ratio legis* (ragione della legge).
- ▶ L'interpretazione non deve contraddire un testo esplicito.

Si ritiene che i versetti equivoci (*mutashabihat*) non devono essere oggetto d'interpretazione. Essi devono essere accettati, senza altra spiegazione, anche se alcuni esegeti tentano di interpretarli in modo allegorico.

I dotti musulmani dicono che gli esegeti devono avere varie qualità: essere musulmano, appartenere alla Comunità e non a una setta, essere ben intenzionato ed essere al corrente di una quindicina di rami concernenti la lingua, la religione ed il diritto. Aggiungono che qualsiasi interpretazione del Corano deve basarsi su cinque fonti:

- ▶ Il Corano stesso, cercando i legami tra diversi versetti, distinguendo quelli che hanno un carattere generale e gli altri a carattere speciale, o spiegando un versetto conciso con un altro più dettagliato.
- ▶ La Sunnah, ricorrendo ai detti autentici, ed evitando quelli che sono incerti.
- ▶ Le opinioni dei compagni (*sahabah*) di Maometto che furono testimoni della rivelazione e delle loro circostanze.
- ▶ Le opinioni dei seguenti (*tabi'un*) che sono venuti dopo i compagni e che sono stati istruiti da questi ultimi.

¹ Versets 3:7; 4:59; 7:35; 10:39; 12:6; 12:21; 12:36; 12:37; 12:44; 12:45; 12:100; 12:101; 17:35; 18:78; 18:82.

- Il ragionamento: questa fonte viene alla fine¹.

Si avverte che tanto i sunniti che gli sciiti hanno le loro rispettive esegesi ed evitano di citare quelle degli altri. Dopo avere citato numerosi commenti sunniti, un'enciclopedia pubblicata dal *Ministero Egiziano del waqf* si limita a dire che gli sciiti e gli altri gruppi "hanno le loro esegesi, ma che non mancano di fanatismo estremo, interpretando i passaggi coranici per servire i loro principi o almeno per non contraddirli, svuotando così i termini coranici del loro senso e della loro portata²".

Le esegesi sono classificate in varie categorie, come segue³.

2) Esegesei tradizionalisti

Queste esegesi sono basate su detti trasmessi dai compagni di Maometto ed dai successivi. Si parla di *tafsir bil-ma'thur* (esegesi con la tradizione trasmessa). Stabilendo il bilancio di queste esegesi, Al-Dhahabi⁴ arriva alla conclusione che ci si trova generalmente di fronte a detti ed a leggende ripresi in particolare degli ebrei (*isra'iliyyat*) di cui occorre diffidare. Raccomanda un'edizione spurgata dalle esegesi classiche per "purificarle di tutti gli elementi ideologici tossici". Quanto a quelle già pubblicate, ritiene che occorre metterle nelle biblioteche pubbliche a disposizione dei soli ricercatori, "di cui avranno bisogno soltanto se vogliono essere al corrente di queste materie contaminate e contaminanti"⁵.

Fra le esegesi tradizionaliste, si indicherà in particolare:

- Al-Tabari (d. 923): *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*.
- Ibn-Kathir (d. 1373): *Tafsir al-Qur'an*.

3) Esegesei razionali

Alcune esegesi hanno provato a non basarsi esclusivamente sui detti, ma di ricorrere anche alla ragione. Si parla di *tafsir bil-ra'iy* (esegesi con l'opinione). Sono i mu'taziliti che hanno iniziato queste esegesi, spesso allo scopo di sostenere la loro filosofia razionale. Al-Zamakhshari (d. 1144) dice a tale riguardo che si doveva seguire la ragione senza prestare attenzione a ciò che è stato trasmesso dalla tradizione. Altri esegeti contemporanei hanno assunto questo atteggiamento. Così, lo sceicco Muhammad 'Abduh (d. 1905) dice che in caso di contraddizione tra la ragione e la tradizione trasmessa, occorre dare la precedenza alla ragione. Gli avversari di questa corrente di pensiero ritengono che la ragione non può essere giudice e non può sostituire la tradizione. I fanatici rispondono che il Corano stesso chiama la gente a ragionare (4:82 e 47:24).

Fra le esegesi, si riferirà in particolare:

- Al-Zamakhshari (d. 1144): *Tafsir al-kashshaf*.
- Al-Razi (d. 1209): *Mafatih al-ghayb*.
- Al-Muhalli (d. 1459) ed Al-Suyuti (d. 1505): *Tafsir Al-Jalalayn*.
- Al-Shawkani (d. 1834): *Fath al-Qadir*.
- Muhammad 'Abduh (d. 1905) e Rashid Rida (d. 1935): *Tafsir al-manar*, incompleto.
- Ibn-'Ashur (d. il 1973): *Al-Tahrir wal-tanwir*.

4) Esegesei esoteriche

Gli ambienti esoterici e sufi interpretano il Corano a loro modo, che ricerca un senso nascosto (*batin*) dietro il senso evidente (*dhahir*). Si basano su ciò che il Corano afferma:

¹ Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 251-253.

² *Ivi*, p. 281.

³ V. su queste categorie Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 271-291.

⁴ Al-Dhahabi, *Al-tafsir*, vol. I., p. 159-160.

⁵ Per una critica degli elementi israeliti nel Corano, v. Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 295-297.

Glorifica Allah ciò che è nei cieli e nella terra. Egli è l'Eccelso, il Saggio. Appartiene a Lui la sovranità dei cieli e della terra, dà vita e dà morte, Egli è l'Onnipotente. Egli è il Primo e l'Ultimo, il Palese (*al-dhahir*) e l'Occulto (*al-batin*), Egli è l'Onnisciente (57:1-3).

Si trova tale interpretazione nel filosofo Avicenna (d. 1037) e nel sufi Ibn-'Arabi (d. 1240), nell'enciclopedia isma'ilita *Rasa'il ikhwan al-safa* (del 10° secolo), e negli scritti drusi. Tale esegesi è generalmente respinta dai sunniti.

5) Esegesi tematiche

Poiché il Corano è la prima fonte del diritto, numerose esegesi sono dedicate ai suoi aspetti normativi. Fra queste, in particolare:

- ▶ Al-Jassas (d. 981): *Ahkam al-Qur'an*.
- ▶ Ibn-Al-'Arabi (d. 1148): *Ahkam al-Qur'an*.
- ▶ Al-Rawandi (d. 1187): *Fiqh al-Qur'an*.
- ▶ Al-Qurtubi (d. 1272): *Ahkam al-Qur'an*.
- ▶ Al-Miqdad Al-Hilli (d. 1423): *Kanz Al-'irfan fi fiqh al-Qur'an*.
- ▶ Ahmad Al-Ardabayli (d. 1585): *Zubdat al-bayan fi sharh ayat ahkam al-Qur'an*.

Esistono anche esegesi di versetti normativi relativi ad alcuni settori come quelli che riguardano la donna e gli interessi (*riba*: usura). Altre si riferiscono a versetti scientifici, che mirano a dimostrare che il Corano implica nozioni scientifiche sconosciute ai contemporanei di Maometto, cosa che prova che il Corano proviene da Dio.

6) Esegesi scelta

Il Consiglio supremo degli affari musulmani in Egitto ha preparato, ai sensi del decreto ministeriale 59 del 1960, un'esegesi intitolata: *Al-muntakhab fi tafsir al-Qur'an al-karim*, che parafrasa i versetti coranici in lingua araba accessibile al pubblico. È stata tradotta in francese, inglese, tedesco, spagnolo, russo, e indonesiano. Si prevede anche una traduzione in altre lingue: urdu, swahili, cinese, ebraico, ecc¹.

7) Esegesi linguistica

Un'esegesi in quattro grandi volumi, pubblicata nel 2001², è dedicata alla spiegazione dei termini del Corano, parola per parola.

¹ Su questi esegesi, v. Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, p. 874-876.

² Ma'ani al-Qur'an al-karim.

Capitolo II. La Sunnah

La Sunnah è considerata dai musulmani, in generale, come la seconda fonte del diritto musulmano dopo il Corano. Khallaf scrive a tale riguardo:

I musulmani riconoscono, all'unanimità, che le dichiarazioni e gli atti del Profeta o quelli approvati da lui, il cui obiettivo è di instaurare una legge o dare l'esempio e la cui trasmissione è sicura o affidabile, ha forza di legge... Ciò vuole dire che le prescrizioni individuate nella Sunnah hanno forza di legge come quelle menzionate nel Corano¹.

Vedremo dopo che l'unanimità di cui parla Khallaf non esiste in questo settore. La dichiarazione di Khallaf deve, quindi, essere compresa come una condanna di ogni persona che nega il valore normativo della Sunnah.

I. Descrizione formale della Sunnah

1) Definizione

Il Corano cita il termine *Sunnah* 16 volte per designare la condotta di Dio o quella degli uomini. Le traduzioni del Corano utilizzano il termine "modo di agire", "norma" o "usanza" come nel passaggio seguente:

Poco mancò che non ti spingessero ad abbandonare questa regione esiliandoti; in tal caso, vi sarebbero rimasti ben poco dopo di te, [poiché questo è il Nostro] modo di agire (*Sunnah*) nei confronti degli inviati che mandammo prima di te e non c'è cambiamento nel Nostro agire (17:76-77).

I giuristi musulmani utilizzano il termine *Sunnah* per designare tutte le dichiarazioni, i fatti e le approvazioni implicite o esplicite attribuiti a Maometto, o anche ai suoi compagni. A volte, si sostituisce questo termine con quello di *hadith*, ma quest'ultimo indica generalmente un detto orale.

Per estensione, il termine *Sunnah* designa anche l'ortodossia musulmana, in opposizione a *bid'ah* e *shi'ah*, lo scisma. Pertanto, si parla di *Ahl al-Sunnah*, o *sunniti*, coloro che formano la maggioranza dei musulmani, in opposizione a *Ahl al-Shi'ah* o *sciiti*, i sostenitori di 'Ali (d. 661).

2) Raccolte della Sunnah

I musulmani si sono sforzati, già quando era vivo Maometto, di imitarlo nei suoi gesti e seguire i suoi precetti. Il bisogno si sarebbe tradotto con uno sforzo di ricerca e di preservazione orale e scritta dei suoi gesti e precetti. Ma, secondo un detto attribuito a Maometto, egli proibì di scrivere la Sunnah, per non creare confusioni con il Corano. Soltanto in una fase ulteriore, Maometto sarebbe ritornato su questo divieto. Alcuni compagni di Maometto avrebbero, comunque, registrato le sue parole. Dopo la sua morte, certe persone hanno iniziato a raccogliere la testimonianza di quelli che l'hanno conosciuto e l'hanno accompagnato. Occorreva perciò andare alla ricerca di questi compagni nelle varie regioni. Una vera caccia al tesoro è stata così ingaggiata.

Il potere centrale, all'inizio, esitava a mescolarsi nell'impresa. Il califfo 'Umar (d. 644), desiderava mettere per iscritto la tradizione di Maometto, però vi rinunciò, per tema che i musulmani si sarebbero interessati più alla raccolta della Sunnah che al Corano. Di fatto, quando un libro cadeva nelle sue mani, lo bruciava. Tale preoccupazione era condivisa da altri, come il califfo 'Ali (d. 661) ed alcuni compagni di Maometto². Ma gli sciiti affermano che il detto di Maometto che proibisce di

¹ Hallaf: Les fondements, p. 55.

² Al-Khatib: Al-wajiz, p. 138-150.

scrivere la Sunnah era un'invenzione di 'Umar per impedire il ricorso a detti che legittimano l'attribuzione del potere ai discendenti di 'Ali (d. 661)¹.

Le stesse ragioni che erano prevalse in occasione della composizione del Corano, si sono imposte anche per la Sunnah. Si temeva la perdita dei detti con la scomparsa dei compagni di Maometto. Inoltre, occorreva contrastare una tendenza all'invenzione di detti attribuiti al Profeta. Contrariamente al Corano, la Sunnah non è stata riunita in una raccolta ufficiale unica, approvata dallo Stato.

Il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) sarebbe stato il primo ad avere incoraggiato la redazione della Sunnah. Avrebbe chiesto al suo governatore di Medina, Abu-Bakr Ibn-Muhammad Ibn-'Amru Ibn-Hazm, di raccogliere le note prese dai compagni di Maometto. La prima raccolta è tuttavia scomparsa. Un ordine simile sarebbe stato indirizzato dallo stesso Califfo a Muhammad Ibn-Muslim Ibn-Shahab. Anche la sua raccolta è scomparsa. Le tre più vecchie raccolte conservate sono:

- ▶ Il *Musnad* attribuito all'imam Zayd (d. 740), fondatore della scuola zaydita. Essa comprende 550 detti classificati secondo gli argomenti seguenti: la purificazione, la preghiera, i funerali, l'elemosina legale, il digiuno, il pellegrinaggio, la vendita, le società (rapporti giuridici dove intervengono due persone o più), la testimonianza, il matrimonio, il divorzio, il diritto penale, le norme concernenti la guerra e le successioni.
- ▶ Il *Muwatta'* attribuito all'imam Malik (d. 795), fondatore della scuola malichita, di cui sono pubblicate tre versioni. Come la precedente, questa segue anche una classificazione, in prevalenza giuridica. La classificazione è servita da modello per altre raccolte della Sunnah e per i trattati dei giuristi musulmani ulteriori. È interessante osservare che questa raccolta, come la precedente, stabilisce le norme legali quasi esclusivamente a partire dai soli detti di Maometto, citando di rado il Corano, molto probabilmente a causa della difficoltà della sua interpretazione.
- ▶ Il *Musnad* d'Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855), fondatore della scuola hanbalita. Comprende 28199 detti scelti fra 750000. In questa raccolta, i detti sono classificati non per argomento, ma nell'ordine dei compagni più vicini a Maometto il cui numero ammonta a 700 compagni e 76 compagne.

Le tre raccolte sono molto stimate dai musulmani sunniti, pur accordando un'attenzione particolare a sei altre raccolte tematiche.

- ▶ Raccolta d'Al-Bukhari (d. 870), chiamata *Sahih al-imam Al-Bukhari* o *Al-Jami' al-sahih*. Considerato come il più importante libro dopo il Corano, ha suscitato il maggiore interesse ed è stato oggetto di 300 esegesi attraverso i secoli². Contiene 9082 detti, tra cui doppioni.
- ▶ Raccolta di Muslim (d. 874), chiamato *Sahih al-imam Muslim*, o *Al-Jami' al-sahih*. Comprende 7563 detti. Questo libro comincia con un'introduzione sulla scienza della Sunnah.
- ▶ Raccolta d'Abu-Da'ud (d. 888), chiamato *Sunan Abu-Da'ud*. Contrariamente alle due raccolte precedenti, si limita a questioni normative e pertanto è il libro di riferimento per eccellenza dei giuristi. Comprende 5274 detti.
- ▶ Raccolta d'Al-Tirmidhi (d. 892), chiamato *Sunan Al-Tirmidhi*. Comprende 3956 detti.
- ▶ Raccolta d'Al-Nasa'i (d. 915), nominato *Sunan Al-Nasa'i*. Comprende 5761 detti.
- ▶ Raccolta d'Ibn-Majah (d. 886), denominato *Sunan Ibn-Majah*. Comprende 4341 detti.

Le prime due raccolte, chiamate *Al-sahihan* (le due autentiche), si limitano alla citazione dei detti giudicati autentici. Le altre raccolte, invece, raccolgono detti autentici e quelli che sono di qualità inferiore, indicandone i difetti.

¹ Al-Fadli: *Al-madhhab al-imami*, p. 76.

² Al-Ahdal: *Mustalah*, p. 73.

Gli sciiti hanno i loro libri che ammettono soltanto i detti riportati dalla famiglia di 'Alì (d. 661). Citiamo in particolare:

- ▶ Abu-Ja'far Al-Kulayni (d. 939): *Al-Kafi fi 'ilm al-din*.
- ▶ Abu-Hanifah Al-Kummi (d. 991): *Kitab man la yahduruh al-faqih*.
- ▶ Abu-Ja'far Al-Tusi (d. 1067): *Tahdhib al-ahkam*.
- ▶ Muhammad Al-'Amili (d. 1692): *Wasa'il al-shi'ah*.
- ▶ Muhammad Baqir Al-Majlisi (d. 1698): *Bihar al-anwar*.

Nel capitolo dedicato al Corano, abbiamo rilevato il contrasto tra i sunniti e gli sciiti sulla soppressione di alcuni versetti. Lo è ancora più accentuato per quanto riguarda i detti di Maometto. Di norma, ciascuno dei due gruppi si limita a citare le sue raccolte, accusando l'altro di avere inventato dei detti attribuiti a Maometto per sostenere i suoi punti di vista politici.

Oltre alle raccolte dei detti, occorre segnalare le biografie di Maometto che costituiscono una fonte d'informazione importante per capire meglio il Corano e la Sunnah di Maometto. Indichiamo in particolare:

- ▶ Ibn-Ishaq (d. 768): *Al-Sirah al-nabawiyyah*, di cui ci è giunta una parte soltanto.
- ▶ Al-Waqidi (d. 822): *Al-Maghazi*.
- ▶ Ibn-Hisham (d. 834): *Al-Sirah al-nabawiyyah*. Questo libro si basa su quello d'Ibn-Ishaq.
- ▶ Al-Tabari (d. 923): *Khulasat siyar sayyid al-bashar*.

3) Analisi della Sunnah

Un detto si compone principalmente di due parti: *isnad* (o *sanad*) e *matn*.

L'*isnad*, letteralmente l'appoggio, è la catena dei relatori (*rawi*), canale con il quale il detto è giunto all'ultimo trasmettitore: A ha detto secondo B, e quest'ultimo secondo C, che lo raccontava a D ecc.. Il *matn* costituisce il testo stesso del detto.

I giuristi esigono dal relatore¹:

- ▶ La capacità di concepire (*ahliyyat al-tahammul*): è riconosciuta anche agli adolescenti poiché numerosi detti hanno per fonti dei compagni di Maometto in minore età. Alcuni pongono come età limite cinque anni. Altri avanzano un criterio individuale, accettando il detto di un narratore che sa distinguere tra l'asino e la mucca. Altri infine esigono che il narratore sia in età di capire il senso del messaggio.
- ▶ La capacità di trasmettere (*ahliyyat al-ida'*): il relatore deve essere musulmano, maggiorenne, sano mentalmente, equo e capace di avere in memoria un detto dalla sua ricezione fino alla sua trasmissione.

Varie forme sono state utilizzate per caratterizzare l'operazione di trasmissione. Il relatore può dire: "Ho inteso da", "tale persona ci ha detto", "secondo tale persona", "ho trovato in un libro" ecc. Ciascuna di queste forme, spesso ridotta nel testo, ha un valore particolare, la più apprezzata è "ho inteso da". Il relatore deve a tal fine utilizzare la forma adeguata conforme alla realtà per non fuorviare il suo pubblico.

Il detto, preferibilmente, deve essere riportato alla lettera. Ma si tollera che sia formulato secondo il senso, a condizione di averlo ben capito.

Si è così sviluppata una scienza biografica chiamata *'ilm al-rijal* (scienza degli uomini) o *'ilm al-tabaqat* (scienza degli strati). Molti libri vi sono dedicati. Contengono la data di nascita e di decesso delle persone, per sapere se potevano avere incontrato quelli che citano. Vi si studiano anche i loro caratteri, i loro libri, i loro maestri ed i loro discepoli, la loro onestà, e la loro capacità di testimonianza secondo le norme della legge musulmana.

¹ Al-Khatib: *Al-wajiz*, p. 198-202.

Lo studio critico di cui sono oggetto i relatori di detti si chiama in diritto musulmano *al-jarh wal-ta'dil* (lesione e correzione). Essi sono classificati in: "degnò di fiducia", "nulla da obiettare contro di lui", "non è bugiardo", "facile in detto", "bugiardo", ecc.¹. Sono loro attribuiti² alcuni titoli onorari secondo il grado delle loro conoscenze: *muhaddith* (narratore), *hafith* (memorizzatore), *hujjah* (riferimento) e *hakim* (governatore). Quest'ultimo è il grado più elevato; è accordato agli autori delle cinque prime raccolte sunnite (dunque ad eccezione d'Ibn-Majah) e a qualche altro. Il più elevato fra loro è chiamato *Amir al-mu'minin* (Emiro dei credenti), titolo dato a Malik (d. 795) e ad Al-Bukhari (d. 870).

Oltre agli studi concernenti i relatori, altri sono stati dedicati alla spiegazione dei termini incomprensibili (*gharib al-hadith*), ai detti contraddittori o difficili da capire (*mukhtalaf al-hadith wa-mushkiluh*) all'abrogazione all'interno dei detti (*nasikh al-hadith wa-mansukhuh*) e alle circostanze attorno ai detti (*asbab wurud al-hadith*).

L'analisi del contenuto stesso di detti è meno sviluppata, poiché implica un dubbio su una parola di Maometto, sempre circondata di sacralità. Se si potesse mettere in dubbio l'autenticità di un detto a causa del contenuto, si tenterebbe di farne lo stesso per i versetti del Corano. Si trovano, in ogni modo, alcuni elementi interessanti sul piano dell'individuazione dei detti apocrifi. Per essi, si procede all'analisi della catena dei relatori. In seguito, si prova ad individuare nel detto alcune imperfezioni di fondo. La debolezza della lingua di un detto, il suo senso contrario alla ragione, o al buon senso comune e l'esagerazione possono indicare che un detto è inventato. Lo stesso dicasi quando un detto è in conflitto con il Corano, con un detto sostenuto per autentico o con i dati storici³. L'assenza di un'analisi rigorosa del contenuto ha avuto per risultato la presenza nelle raccolte di detti incerti giudicati autentici. Ciò nonostante, un autore contemporaneo, Abu-Shahbah, scorge un mistero nella non sottomissione dei detti, anche esagerati, all'analisi di fondo. Spiega:

- ▶ un detto può avere un senso equivoco. In questo caso, la critica razionale non può affrontarlo. Solo Dio ed il suo Profeta possono capirne il senso. Si ha allora la scelta tra credere senza porsi questioni, o interpretarlo per renderlo conforme alla ragione o ad una tradizione trasmessa in modo chiaro.
- ▶ Un detto può avere un senso figurativo. Anche in questo caso non è possibile sottoporlo alla ragione o al senso comune.
- ▶ Un detto può avere un senso segreto che solo la scienza ulteriore può individuare. Tale detto dipende dal prodigio della rivelazione⁴.

4) Classificazione della Sunnah

Gli specialisti della Sunnah hanno stabilito molte classificazioni, che arrivano a 65 categorie da Ibn-al-Salah (d. 1245). Ne diamo l'essenziale.

A) Sunnah attribuita a Dio o a Maometto

I detti sono nella loro gran maggioranza attribuiti a Maometto, provenienti sia da uno sforzo intellettuale di Maometto sia da una rivelazione. Pertanto, li chiamano *ahadith nabawiyyah* (detti profetici). Un certo numero di detti, che variano da 400 a 1000, sono attribuiti da Maometto a Dio, chiamati *ahadith qudsiyyah* (detti santi). In questi detti, è Dio che parla all'uomo, in prima persona, tramite Maometto. Questo tipo di detti è introdotto come segue: "Dio ha detto in ciò che il

¹ Gli autori musulmani hanno trovato una giustificazione per tali attacchi spesso diffamatori nel versetto 49:6: "O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificate, affinché non portiate, per disinformazione, pregiudizio a qualcuno e abbiate poi a pentirvi di quel che avrete fatto".

² Gli autori musulmani hanno trovato una giustificazione per tali attacchi spesso diffamatori nel versetto 49:6: "O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificate, affinché non portiate, per disinformazione, pregiudizio a qualcuno e abbiate poi a pentirvi di quel che avrete fatto".

³ Su queste questioni, v. Al-Khatib: *Al-wajiz*, p. 422-427.

⁴ Abu-Shahbah: *Difa'*, p. 49-52.

messaggero di Dio ha riportato di lui". Segue il detto in questione. Per esempio, Dio avrebbe detto a Maometto:

O miei servi, ho proibito a me stesso l'ingiustizia, non siate ingiusti; o miei servi, ciascuno di voi è nell'errore a meno che vi guido nella buona via. Chiedetemi di essere guidati, e vi guiderò.
Sono il misericordioso (*Rahman*) e questa è la matrice (*rahm*) alla quale ho dato un nome che deriva del mio. Quello che stabilisce il legame con i suoi parenti, stabilisco il mio legame con lui, e quello che taglia il legame con i suoi parenti, taglio il mio legame con lui.

I detti santi acquisiscono più dalla morale che dalle norme giuridiche. Sono esortazioni alla virtù e al buon costume, ed un appello al rispetto degli ordini divini.

La differenza tra questi detti ed il Corano è che quest'ultimo è stato rivelato tanto nel suo contenuto che nella sua forma, mentre la formulazione del detto santo è stata lasciata a Maometto.

Il fatto di non credere ad un detto santo non costituisce un peccato di miscredenza (*kufṛ*), una trasgressione della fede, a meno che sia un detto ricorrente (vedi il punto seguente). Non si può utilizzare il detto santo nella preghiera, e la sua recita non procura meriti. Non beneficia del carattere miracoloso, inimitabile, attribuito al testo del Corano. Infine, non c'è male a toccare o leggere una raccolta di questi detti se non si è ritualmente purificato, contrariamente al Corano.

Oggi, si trovano raccolte separate di *detti santi* che attribuiscono ad essi una posizione particolare rispetto agli altri¹.

B) Sunnah ricorrente (*Sunnah mutawatirah*)

Alcuni detti sono stati trasmessi da parte di numerosi narratori fra i compagni di Maometto, ripresi da un gran numero fra i loro successori con il risultato che è impossibile distinguere la loro complicità per propagare una menzogna o accreditare una falsità. Il numero dei trasmettitori varia da quattro a quaranta, secondo gli autori. La trasmissione multipla e continua implica la veridicità delle loro parole, dando al detto un valore assoluto. In questo caso, si parla di detto ripetuto, ricorrente, trasmesso da testimonianza irrefutabile (*hadith mutawatir*).

Il detto ricorrente può essere ripetuto alla lettera, una parola dopo l'altra, o secondo il senso. Appartengono, in particolare, a questa categoria i detti che narrano le esperienze di Maometto che una gran folla ha potuto costatare, come il suo modo di fare le abluzioni e la preghiera, di digiunare e di fare il pellegrinaggio. Fra questi detti si cita la parola di Maometto: "Quello che mentisce a mio riguardo, che abbia la sua sede nel fuoco".

I detti ricorrenti sono considerati autentici. Stabiliscono norme imperative che il musulmano non può mettere in dubbio. Quello che respinge un detto ricorrente, avendo la certezza che si tratta di un detto ricorrente, è considerato alla pari di un miscredente. Ma questo tipo di detti è raro secondo gli autori musulmani. Al-Suyuti (d. 1505) ritiene che il loro numero non supererebbe un centinaio².

C) Sunnah nota (*Sunnah mashhurah*)

Si tratta di detti riportati dal Profeta da parte di compagni che non superano il numero di due o tre, ma che sono stati trasmessi da un gran numero di relatori degni di fiducia appartenendo alle generazioni seguenti e successive. Si è sicuri che i detti provengono da uomini famosi, ma non si può affermare in modo assoluto che provengono dal Profeta stesso. La loro forza probatoria è dunque inferiore a quella dei detti ricorrenti, anche se i giuristi accordano loro lo stesso valore di questi ultimi. In tale categoria appaiono i detti riferiti da parte dei califfi Abu-Bakr (d. 634) e 'Umar (d. 644) o da parte di 'Abd-Allah Ibn-Mas'ud (d. 652). Fra i detti noti: "Gli atti dipendono dall'intenzione, ed ad ogni persona ritorna secondo la sua intenzione"; "È vietato di causare un danno o di rispondere ad un danno con un altro"; "l'assassino non eredita"; "È vietato prendere come seconda donna la nipote della prima donna".

¹ V. per esempio: Al-ahadith al-qudsiyyah in 2 volumi (questo libro raccoglie 400 detti santi); Al-Samirra'i: Al-ahadith (questo libro raccoglie 1000 detti santi); Al-Masri: Al-ahadith.

² Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif, p. 302-306.

D) Sunnah unica (*Sunnah ahadiyyah*)

I detti unici sono quelli che non sono né ricorrenti, né noti, riportati da uno o due compagni di Maometto e da uno o due dei successivi, anche se, in seguito, questi detti sono stati spesso citati. Secondo Khallaf, la maggioranza dei detti nelle raccolte della Sunnah appartiene a questa categoria¹.

Questi detti pongono problemi. I carigiti ed i mu'taziliti pensano che non se ne debba tenere conto per il motivo che possono essere menzogneri e non procurano una conoscenza certa sulla quale si può basare una credenza o un obbligo per l'agire. Si cita al riguardo, il versetto coranico: "Non seguire ciò di cui non hai conoscenza alcuna" (17:36).

Malik (d. 795), Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) ed Ibn-Hazm (d. 1064) hanno un parere contrario. Citano perciò il versetto: "I credenti non vadano in missione tutti insieme. Perché mai alcuni per ogni tribù, non vanno ad istruirsi nella religione, per informarne il loro popolo quando saranno rientrati, affinché stiano in guardia?" (9:122). Esso permette di prendere la scienza di "alcuni". Si cita anche: "O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificatela, affinché non portiate, per disinformazione, pregiudizio a qualcuno e abbiate poi a pentirvi di quel che avrete fatto" (49:6). Il versetto chiede di verificare le notizie del perverso, mentre si terrà conto delle notizie riportate da un giusto senza riscontro. Si chiama a sostegno anche il fatto che Maometto abbia accettato la testimonianza del Beduino che aveva visto la luna per annunciare l'inizio del digiuno del Ramadan, e che i compagni di Maometto abbiano all'unanimità accettato, in numerosi casi, i detti unici.

A causa della sfiducia che ispira questo tipo di detti, certi giuristi hanno provato a porre delle condizioni, esigendo, ad esempio, che non siano contrari alla pratica di Medina, che riguardano fatti rari, che non siano contrari alle norme del ragionamento per analogia (*qiyas*), che il relatore non faccia l'opposto di ciò che dice, ecc..

Un esempio importante di detto unico è quello che prevede la pena di morte per l'apostata e che alcuni autori liberali rifiutano oggi di prendere in considerazione.

E) Sunnah che risale a Maometto, interrotta o libera

I detti possono avere una catena di relatori continui e conosciuti che risalgono a Maometto. Si parla allora di *hadith marfu'* (detto che risale). Ma alcuni detti non beneficiano di tale trasmissione: uno o più relatori fra i compagni non sono credibili. Si parla allora di *hadith maqtu'* o *mawquf* (detto interrotto, stabilito). Alcuni trascurano interamente ogni menzione dei compagni intermedi. Così, quando Hasan Al-Basri (d. 728) sentiva un detto da un compagno, lo riportava, ma quando sentiva un detto di molti compagni, lo riferiva dicendo: "Maometto ha detto". Abbiamo qui il nome del "seguente", ma non quello del "compagno" che ha riportato le parole di Maometto. Si parla allora di *hadith mursal* (detto libero). I giuristi ritengono generalmente che i detti liberi sono deboli e non sono presi in considerazione perché sono inverificabili, a meno che il relatore sia degno di fiducia. Abu-Yusuf (d. 798) si basa su un detto per affermare che l'acquirente e il venditore possono l'uno e l'altro annullare la vendita fino a quando la riunione durante la quale la vendita è stata conclusa, non è sciolta. Abu-Yusuf non ci dice quali sono i testimoni che hanno riportato questo detto mentre più di un secolo e mezzo separa Abu-Yusuf dal Profeta².

F) Sunnah letterale e Sunnah sommaria

Si distingue tra i detti riportati alla lettera, in modo completo, e i detti ripetuti secondo il senso, in modo sommario.

¹ Hallaf: Les fondements, p. 62.

² Savvas, parte II, p. 264-264.

G) Sunnah autentica, buona, debole o falsificata

Sulla base dell'analisi della catena di trasmissione, gli autori musulmani hanno classificato i detti secondo la loro accettabilità. Essi sono considerati come:

- ▶ autentici: quando sono perfettamente intatti, senza difetto, nella loro catena di trasmissione;
- ▶ buoni: quando tollerano imperfezioni leggere nella catena di trasmissione;
- ▶ deboli: quando la catena di trasmissione è notevolmente difettosa, ecc..

I detti autentici sono classificati in sette gradi secondo le loro fonti: 1) quelli presi in considerazione d'Al-Bukhari e Muslim; 2) quelli presi in considerazione d'Al-Bukhari solo; 3) quelli presi in considerazione da Muslim solo; 4) quelli presi in considerazione né dall'uno né dall'altro, ma che soddisfano le condizioni imposte dalle due autorità; 5) quelli che corrispondono alle condizioni d'Al-Bukhari; 6) quelli che rispettano le condizioni di Muslim; 7) quelli considerati perfetti secondo altre fonti.

Alcuni detti sono screditati ed hanno il nome di detti falsificati o inventati (*hadith mudallas* o *mawdu'*) sia nel loro contenuto, sia nella loro catena di trasmissione. Quello che falsifica tale detto commette un peccato. È lo stesso per quello che lo cita, a meno che segnali che sia un detto falsificato. Maometto avrebbe detto: "Quello che mentisce sul mio nome non è come quello che mentisce su altri. Quello che mentisce su me volontariamente, avrà il suo posto nel fuoco". Questi detti, ai quali sono dedicati numerosi libri, sono stati inventati per varie ragioni:

- ▶ Certe persone infiltrate nell'islam provavano a provocare disordini con detti inventati di qualsiasi parte.
- ▶ Le diverse correnti politiche e filosofiche hanno beneficiato di creatori di detti per sostenere le loro posizioni.
- ▶ Lo sciovinismo tribale, nazionale, razziale o etnico: alcuni detti fanno l'elogio della razza araba. Le altre nazioni hanno risposto con altri detti per attaccare gli Arabi o far loro concorrenza. Un detto diceva: "La peggiore delle lingue di Dio, è la lingua persiana, e l'arabo è la lingua del paradiso". Si replicò: "Se Dio fosse irato, avrebbe rivelato in arabo, e se fosse contento, avrebbe rivelato in persiano".
- ▶ La mendicizia: alcuni narratori, per divertire il pubblico e soddisfare la sua curiosità, non esitavano ad inventare i detti più sconosciuti. Come per le esegesi del Corano, gli autori musulmani vi scorgono l'influenza di racconti israeliti.
- ▶ La menzogna pia: alcuni mistici o sufi inventavano detti per spingere la gente sulla via del bene, credendo di far bene. Quando si rimproverava loro di mentire, rispondevano che la menzogna era a favore del Profeta e non contro di lui¹.

II. Sunnah seconda fonte del diritto

La Sunnah è considerata come la seconda fonte del diritto musulmano. I giuristi musulmani hanno dovuto legittimare il ricorso a questa fonte, come l'hanno fatto per il Corano e le altre fonti di cui parleremo in seguito.

1) Legittimità del ricorso alla Sunnah

A) Argomentazioni tratte del Corano

In numerosi versetti il Corano mette l'obbedienza a Dio ed al suo Profeta sullo stesso piano. Ne citiamo i più importanti:

Obbedite ad Allah e al Messaggero. Ma se volgerete le spalle, ecco, Allah non ama i miscredenti (3:32).

¹ Al-Ahdal: Mustalah, p. 167-175.

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

No, per il tuo Signore, non saranno credenti finché non ti avranno eletto giudice delle loro discordie e finché non avranno accettato senza recriminare quello che avrai deciso, sottomettendosi completamente (4:65).

Chi obbedisce al Messaggero obbedisce ad Allah. E quanto a coloro che volgono le spalle, non ti abbiamo inviato come loro guardiano! (4:80).

Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia (33:36).

Quanto a chi obbedisce ad Allah e al Suo Messaggero, Allah lo introdurrà nei Giardini in cui scorrono i ruscelli. Quanto invece a chi volgerà le spalle, Egli lo punirà con un doloroso castigo (48:17).

Prendete quello che il Messaggero vi dà e astenetevi da quel che vi nega e temete Allah. In verità Allah è severo nel castigo (59:7).

Il vostro compagno non è traviato, non è in errore; e neppure parla d'impulso: non è che una Rivelazione ispirata. Gliel'ha insegnata un fortissimo, di saggezza dotato, che compostamente comparve: [si trovava] all'orizzonte più elevato, poi s'avvicinò scendendo ancora più in basso, [finché] fu alla distanza di due archi o meno. Rivelò al Suo servo quello che rivelò. Il cuore non menti su quel che vide (53:2-11).

Nell'ultimo passaggio citato, è argomento della rivelazione trasmessa dall'angelo, ma i musulmani troncano questo passaggio e citano soltanto la parte in corsivo per concludere che tutti gli atteggiamenti di Maometto sono dettati dalla rivelazione e devono dunque essere seguiti alla stregua del Corano. La differenza tra il Corano e la Sunnah di Maometto è che quest'ultima è rivelata soltanto a livello di senso, e non della formulazione. Ma, se il Corano è obbligatorio, perché deriva da Dio, vale lo stesso con le dichiarazioni di Maometto, perché il loro senso viene anche da Dio.

A queste argomentazioni, i musulmani aggiungono che Dio ha affidato al suo Profeta la funzione di spiegare il senso del Corano ed interpretare le sue norme concise:

Su di te abbiamo fatto scendere il Monito, affinché tu spieghi agli uomini ciò che è stato loro rivelato e affinché possano riflettervi (16:44).

Le spiegazioni di Maometto sono dunque complementari al Corano, e necessarie per capire le sue norme.

B) Argomentazioni tratte dalla Sunnah

I musulmani citano numerosi detti di Maometto che impongono loro il dovere di seguire i suoi ordini e di imitare il suo esempio. Ne nominiamo alcuni:

Vi raccomando di temere Dio e di obbedire al vostro governatore che fu uno schiavo. Quello che vivrà di voi vedrà numerose divergenze. Tenete bene alla mia tradizione ed alla tradizione dei califfi chiaroveggenti, stringetele fermamente tra i vostri denti e siate prudenti con le innovazioni, poiché qualsiasi innovazione è un'eresia, e l'eresia è una perdizione, e qualsiasi perdizione è nell'inferno.

Succederà che uno di voi si metterà sul suo sofà, sentendo i miei detti, dicendo: "Tra me e voi il libro di Dio; ciò che considera come lecito lo sarà per noi; e ciò che considera illecito lo sarà anche per noi". Ma, ciò che il messaggero di Dio considera illecito è simile a ciò che Dio ha reso illecito.

Vi ho lasciato due cose, dopo le quali non sarete mai nell'errore: il libro di Dio e la Sunnah del suo Profeta.

Si invoca anche il detto di nomina di Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) al quale Maometto chiedeva come intendeva emettere le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la Sunnah del messaggero di Dio". Maometto approvò allora la sua risposta.

C) Argomentazioni tratte del consenso

I musulmani, dai tempi del Profeta, sono unanimi nel pensare che occorra applicare la Sunnah e riferirsene per conoscere il comportamento da seguire.

Vivo Maometto, i suoi compagni si conformavano ai suoi giudizi ed obbedivano alle sue ingiunzioni. Non distinguevano, a tale riguardo, tra gli ordini che provengono dal Corano e quelli che derivano da Maometto. Il loro atteggiamento è illustrato dalla risposta suddetta di Mu'adh.

Dopo la morte di Maometto, i compagni ed i posteriori (*tabi'un*) consultavano la Sunnah per cercare la soluzione ad un evento o ad una situazione sui quali il Corano non si era pronunciato. Così, quando Abu-Bakr (d. 634) doveva giudicare un caso per il quale il Corano non aveva soluzioni e

non si conosceva il parere di Maometto, chiedeva se ci fosse fra i musulmani qualcuno che sapeva come Maometto aveva trattato un caso simile. 'Umar (d. 644) si comportava allo stesso modo, così coloro che, fra i compagni, hanno assunto le cariche di mufti o di giudice. Il ricorso alla Sunnah era necessario perché il Corano solo non poteva essere capito, prescrivendo norme senza entrare nelle modalità.

D) Argomentazioni razionali

I giuristi musulmani dicono che se si accetta che Maometto è il messaggero di Dio, è inconcepibile non credere al suo messaggio. Non si può immaginare la possibilità di obbedire a Dio, opponendosi a Maometto¹. Negare il ricorso alla Sunnah sarebbe mettere in dubbio la sua infallibilità. Dio non può dare il suo aiuto ad un personaggio di cui disapprova gli atti e le parole². Questo li conduce al concetto dell'infallibilità.

2) Infallibilità del Profeta

A) Base dell'infallibilità

Abbiamo visto nel capitolo dedicato al Corano come i musulmani hanno fatto derivare il suo carattere obbligatorio dalla sua provenienza da Dio, provata dal suo carattere inimitabile, un concetto fondamentale nella filosofia del diritto musulmano.

La Sunnah come seconda fonte del diritto musulmano, ha posto un altro problema: l'infallibilità (*'ismah*) dei profeti in generale, e di Maometto in particolare. Si può seguire l'insegnamento di un profeta soltanto se si arriva alla conclusione che questo profeta parla veracemente.

L'infallibilità è definita come "la forza che impedisce all'uomo di commettere il peccato e di cadere nell'errore". È attribuita da Dio all'uomo il quale resta tuttavia libero di accettarla o respingerla, senza peraltro poterlo fare! La contraddizione nei termini sarebbe come il padre che ha acquisito il dono dell'amore nella relazione con suo figlio e che, pur potendo ucciderlo, non lo farebbe per nulla al mondo.

Sembra che il concetto dell'infallibilità sia stato forgiato dai teologi del 9° e del 10° secoli. Infatti, il concetto non è illustrato tale e quale nel Corano o nella Sunnah, anche se il termine *'ismah* sotto le sue varie forme è utilizzato 13 volte nel Corano, come pure nelle raccolte della Sunnah, per designare una protezione. Il versetto più importante è il seguente:

Aggrappatevi (*i'tasimu*) tutti insieme alla corda di Allah e non dividetevi tra voi e ricordate la grazia che Allah vi ha concesso: quando eravate nemici è Lui che ha riconciliato i cuori vostri e per grazia Sua siete diventati fratelli (3:103).

I giuristi musulmani, tuttavia, fondono questo concetto dell'infallibilità di Maometto e degli altri profeti su diversi versetti coranici:

Il vostro compagno non è traviato, non è in errore; e neppure parla d'impulso: non è che una Rivelazione ispirata (53:2-4).

Il cuore non menti su quel che vide... Non distolse lo sguardo e non andò oltre (53:11 e 17).

Gli demmo Isacco e Giacobbe, e li guidammo entrambi. E in precedenza guidammo Noè; tra i suoi discendenti [guidammo]: Davide, Salomone, Giobbe, Giuseppe, Mosè e Aronne [...]. E [guidammo] Zaccaria, Giovanni, Gesù ed Elia, [...]. Ismaele, Eliseo, Giona e Lot. Concedemmo a tutti loro eccellenza sugli uomini. Così abbiamo scelto e guidato sulla retta via una parte dei loro antenati, dei loro discendenti e dei loro fratelli. Ecco la guida con la quale Allah dirige chi vuole tra i Suoi servi (6:84-90).

Disse: "O Signor mio, poiché mi hai indotto all'errore, li attirerò al male sulla terra, rendendolo attraente, e certamente li farò perdere tutti, eccetto i Tuoi servi sinceri" (15:39-40).

¹ Zaydan: *Al-wajiz*, p. 162-163.

² Al-Hakim: *Al-usul*, p. 128-129.

B) Limiti dell'infallibilità

I musulmani classificano gli atti dei profeti in due categorie: quelli compiuti prima della loro chiamata per nome da Dio, e quelli compiuti dopo. In altri termini, quelli prima della profezia, e quelli dopo la profezia. Solo gli atti compiuti, volontariamente, dopo la profezia, sarebbero coperti dall'infallibilità. Ma alcuni credono che anche i loro atti involontari sarebbero infallibili.

Maometto sfuggirebbe a questa classificazione, essendo la sua vita intera coperta dall'infallibilità. Tuttavia, la dottrina musulmana afferma che la Sunnah che tocca affari terrestri non può avere valore di norma e nessuno è obbligato a seguirla. Così, quando Maometto si installò a Medina, osservò che i contadini procedevano ad un'impollinazione artificiale delle loro palme e proibì loro questa pratica. Gli obbedirono, ma la raccolta di questa stagione fu mediocre. Maometto dice loro allora: "In questo caso, fertilizzate le vostre palme. Siete migliori esperti di me nelle faccende della vostra vita profana"¹. Questo detto è sfruttato oggi da quelli che desiderano avere più indipendenza riguardo al diritto musulmano.

L'infallibilità non coprirebbe anche i fatti di Maometto legati alla sua natura umana (modo di mangiare, di bere, di sedersi, ecc.); essi non costituirebbero norme obbligatorie. È lo stesso per l'organizzazione dell'esercito, delle spedizioni militari e degli affari commerciali legati all'esperienza umana e non alla rivelazione. Così, quando Maometto ha deciso durante la battaglia di Badr di far disporre il suo esercito in un luogo dato, un compagno gli chiese se ciò fosse dettato dalla rivelazione. Avendo risposto negativamente, il compagno consigliò a Maometto di agire diversamente. Sul piano giuridico, il suo modo di apprezzare le esperienze non è infallibile; invece, la necessità di avere prove, è considerato rivelata e dunque obbligatoria.

La dottrina aggiunge che gli atteggiamenti che sono prerogative riservate dal Corano a Maometto, riguardano solo lui e non possono estendersi a tutti i musulmani. Così, il Corano permette a Maometto di avere quante donne vorrà (33:50), mentre i musulmani devono limitarsi a quattro (4:3). Gli permette di avere relazioni sessuali con le sue mogli durante le ore del digiuno del Ramadan, cosa vietata agli altri musulmani (2:187). Gli impone doveri di cui gli altri musulmani sono dispensati, come la preghiera durante la notte secondo il versetto: "Veglia [in preghiera] parte della notte, sarà per te un'opera supererogatoria" (17:79).

Esistono dunque norme aventi un carattere obbligatorio per i credenti, e altre limitate a Maometto. I fatti e le dichiarazioni di quest'ultimo che non entrano nelle due categorie, restano nel settore del permesso: il credente è libero di prendere esempio dal Profeta, secondo il versetto: "Avete nel Messaggero di Allah un bell'esempio per voi, per chi spera in Allah e nell'Ultimo Giorno e ricorda Allah frequentemente" (33:21)².

3) Funzione della Sunnah

La Sunnah si ricollega al Corano in quanto fonte di legittimazione e di complemento. Si distinguono, a tale riguardo, quattro situazioni nelle sue concordanze con il Corano:

A) Confermare norme contenute nel Corano

Si tratta qui di una semplice ripresa delle norme coraniche. È il caso dei detti che affermano il carattere obbligatorio della preghiera, dell'elemosina legale, del digiuno e del pellegrinaggio, e di quelli che condannano il politeismo, la testimonianza falsa, l'assassinio e la disobbedienza ai genitori.

B) Chiarire il senso di alcune norme coraniche

Ciò deriva dal versetto 16:44 summenzionato. La Sunnah è considerata come il migliore mezzo per capire bene il Corano. 'Umar (d. 644) dice: "Gente verrà a discutere con voi a proposito dei versetti

¹ Sahih Muslim, detto 2363.

² Hasab-Allah, p. 69-71.

equivoci del Corano. Rispondete loro ricorrendo alla Sunnah, poiché la gente della Sunnah è il migliore esperto del libro di Dio".

Si è detto a Mutarrif Ibn 'Abd-Allah (d. 706): "Parlateci soltanto del Corano". Rispose: "Per Dio, non cerchiamo affatto un'alternativa al Corano, ma ricerchiamo ciò che conosce meglio il Corano di noi".

Inviando 'Abd-Allah Ibn-'Abbas (d. v. 686) ai carigiti, il califfo 'Ali (d. 661) gli raccomandò di non discutere con loro invocando il Corano, poiché il Corano può avere vari sensi (*hammal awjuh*), ma di trattare con loro attraverso la Sunnah. I carigiti consideravano come apostata e dunque meritando la morte, chiunque commette un gran peccato. Rispose loro che Maometto lapidò la persona adultera, messo a morte l'assassino, secondo la legge del taglione, e tagliato la mano del ladro; ciò nonostante, li seppellì e pregò per loro senza escluderli dalla Comunità musulmana.

La spiegazione può avere tre funzioni: esporre nei dettagli, restringere o precisare:

- ▶ esporre nei dettagli: il Corano prescrive la preghiera, ma senza precisare le ore, i preparativi e le modalità. Questi elementi sono fissati da parte della Sunnah. Inoltre il Corano dice: "Siate assidui alle orazioni e all'orazione mediana e, devotamente, state ritti (*qunut*) davanti ad Allah" (2:238). La Sunnah ha aggiunto il divieto di parlare con gli altri durante la preghiera come atto di pietà.
- ▶ Restringere: il Corano prevede di tagliare la mano del ladro (5:38). La Sunnah ha precisato che l'amputazione deve essere eseguita al polso. Inoltre il Corano prescrive di compiere la circumambulazione alla Kaaba (22:29), e la Sunnah esige che ciò abbia luogo in stato di purezza. Il Corano stabilisce le parti degli eredi dopo l'esecuzione del legato testamentario (4:11 e 4:12), e la Sunnah restringe il potere del *de cuius* di legare i suoi beni ad un terzo di questi. Il Corano stabilisce un elenco dei parenti con i quali è vietato sposarsi, permettendo il matrimonio con quelli che non sono citati (4:23-24), e la Sunnah aggiunge altre persone nell'elenco, fra cui la zia materna e paterna di un coniuge precedente o la sua nipote. Inoltre il Corano comporta norme concernenti i divieti alimentari. Numerosi detti di Maometto vengono a completare o chiarire questi divieti. Così, Maometto proibisce di mangiare la carne di alcuni animali: "Vi è vietato consumare la carne dell'asino domato e quella di ogni animale avente canini fra gli animali selvaggi (*siba'*)". Inoltre proscrive il consumo o l'utilizzo di alcune parti degli animali leciti. Così, è vietato di usare l'urina di questi animali, ad eccezione di quella del cammello, che Maometto considera come medicina.
- ▶ Precisare: la Sunnah può stabilire una norma speciale rispetto ad una norma coranica generale. Così, il Corano istituisce le norme concernenti la successione, ma la Sunnah esclude dalle norme i profeti (tra cui Maometto) i cui beni non saranno divisi tra gli eredi, ma dati in elemosina. Inoltre il Corano accorda al figlio una parte dell'eredità, ma la Sunnah esclude il figlio che attenta alla vita del suo ascendente. Per quanto riguarda i parenti con i quali è vietato sposarsi, la Sunnah aggiunge la parentela di latte che è paragonata alla parentela naturale. Il Corano permette il contratto di vendita (2:275), ma la Sunnah proibisce alcune sue forme.

C) Stabilire norme non previste dal Corano

Gli esempi suddetti dimostrano che la Sunnah ha introdotto norme che non appaiono nel Corano.

Tuttavia, autori musulmani ritengono che la Sunnah non aggiunge nulla di nuovo che non abbia un ancoraggio nel Corano, e che se non riusciamo a collegare alcune norme previste dalla Sunnah al Corano, ciò è dovuto alla nostra incapacità di trovare il legame. Essi cercano, quindi, di scoprire il nesso. Per esempio, il divieto della carne dell'asino domato e quella di ogni animale avente canini fra gli animali selvaggi sono connessi al versetto coranico: "Colui che ordina le buone consuetudini e proibisce ciò che è riprovevole, che dichiara lecite le cose buone e vieta quelle cattive" (7:157). Khallaf scrive al riguardo:

Il Profeta ha perfettamente assimilato lo spirito delle leggi coraniche, e le sue prescrizioni sono state sia il frutto di un ragionamento analogico rispetto al Corano, sia il risultato dell'applicazione dei principi e norme coranici sul caso in questione¹.

D) Abrogare alcune norme coraniche

Si deve, quindi, concludere che gli esempi suddetti di alcuni detti di Maometto contraddicono o, per utilizzare la terminologia giuridica, abrogano versetti coranici. Ma gli autori musulmani si oppongono a tale affermazione ed insistono sull'idea che mai la Sunnah autentica può entrare in conflitto col Corano, e che se contraddizione c'è, occorrerebbe ricorrere ad un'interpretazione che mira a conciliarli. Questa sensibilità musulmana non ci sembra giustificata poiché gli autori musulmani ammettono che all'interno del Corano l'abrogazione è affermata, perché alcuni versetti ulteriori abrogano alcuni precedenti. E se si ammette che il Corano e la Sunnah costituiscono tutti e due una rivelazione, non si capisce perché la Sunnah non può abrogare il Corano. Un caso famoso è quello del versetto 24:2 che dice:

Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta e non vi impietosite [nell'applicazione] della Religione di Allah, se credete in Lui e nell'Ultimo Giorno, e che un gruppo di credenti sia presente alla punizione.

Ma, la Sunnah prevede contro tale offesa la lapidazione. Per trarsi dalla faccenda, 'Umar (d. 644) ricorre ad un'acrobazia prendendo a pretesto che la lapidazione era prevista dal Corano, ma è stata eliminata nel testo coranico senza tuttavia essere abrogata. Coloro che rikusano il ricorso alla Sunnah ritengono invece che la sanzione per l'adulterio sia la flagellazione poiché è la pena prevista dal Corano. Ritorneremo su questa questione controversa quando parleremo dell'abrogazione².

III. Sunnah messa in dubbio

Il dubbio sulla Sunnah deriva da due ragioni principali:

- ▶ C'è soprattutto, la difficoltà ad autenticare la veridicità dei detti. Secondo quanto dicono gli autori musulmani, la distinzione tra l'autentico e l'apocrifo rimane un compito molto difficile, tanto più che si trovano detti inventati citati da giuristi, biografi di Maometto e commentatori. Molti libri dedicati a tali detti inventati mettono in guardia il pubblico contro il loro misfatto³.
- ▶ C'è in seguito l'attaccamento al solo testo del Corano, considerato sufficiente in sé. Il Corano dice a tale riguardo:

Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia (5:3).

Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).

Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani (16:89).

Maometto stesso si era confrontato su quest'ultimo problema. Quando emetteva un ordine, alcuni dei suoi seguaci gli rispondevano che non volevano saperne nulla poiché il Corano non comprendeva tale ordine. Il problema si è posto anche dopo la sua morte. Alcuni respingevano completamente ogni ricorso alla Sunnah. Al-Shafi'i (d. 820) ha dedicato un capitolo nel suo libro *Kitab al-um* intitolato "coloro che respingono ogni tradizione". Replicò loro che il numero di passaggi del Corano è incomprensibile o inapplicabile senza spiegazioni della Sunnah. È il caso della preghiera prescritta dal Corano ma i cui dettagli si trovano nella Sunnah.

Di fronte alla corrente di un rifiuto totale, c'è quella che respinge soltanto le tradizioni che non le convengono, giudicate partigiane o di fonte poco affidabile. Si procede allora ad una selezione. Essa può essere l'opera del collezionista stesso, come è il caso di Malik che ogni anno procedeva all'eliminazione di una serie di detti (senza darne giustificazione) del suo *Muwatta'*, passando così da circa diecimila detti ad alcune centinaia. Può anche essere l'opera di detrattori che denigrano raccolte più rispettose.

¹ Hallaf: Les fondements, p. 60.

² V. Parte III, capitolo I.I.5.

³ Al-Ahdal dà un elenco di 12 libri (Al-Ahdal: Mustalah, p. 185-186).

La Sunnah è molto contestata, oggi, nei paesi musulmani. Uno dei suoi principali detrattori è l'egiziano Rashad Khalifa, ingegnere agricolo e dottore in chimica, fondatore del gruppo *Sottomissione*, imam della Moschea di Tucson, traduttore del Corano in inglese, protagonista famoso della cifra 19 nel Corano, ed autoproclamatosi *Messaggero dell'alleanza* di cui parlerebbe il versetto coranico 3:81¹.

Rashad Khalifa considera che "i detti e la Sunnah non hanno nulla da fare con il Profeta Maometto e che l'adesione a questi rappresenta una disobbedienza ovvia a Dio ed al suo Profeta". Per lui, i detti di Maometto sarebbero "innovazioni sataniche"². Dovrebbero essere respinti secondo il Corano che dice:

Ecco i versetti di Allah, che noi ti recitiamo in tutta verità. In quale discorso e in quali segni potranno credere, oltre a [quelli] di Allah? (45:6).

Khalifa ritiene che i detti sono testi falsificati ingiustamente attribuiti a Maometto tramite persone che non hanno mai visto il Profeta, come la prima raccolta della Sunnah, quella d'Al-Bukhari (d. 870), redatta 200 anni dopo la morte di Maometto³.

Khalifa aggiunge che Maometto è stato obbligato a trasmettere soltanto il Corano (10:15-18), la sola fonte dell'insegnamento religioso (6:19). Unire al Corano altre fonti sarebbe simile unire a Dio un'altra divinità (17:39)⁴. Seguendo i detti, si deifica Maometto che, secondo il Corano, non è nulla di diverso da un essere umano (18:109-110 e 41:6)⁵.

Alcuni, afferma Khalifa, sostengono che i detti costituiscono una fonte rivelata. Secondo il Corano (15:9), Dio ha accordato alla rivelazione una "custodia perfetta". E' risaputo che la gran maggioranza dei detti è una produzione falsa. Se fossero una rivelazione, Dio li avrebbe mantenuti integri da qualsiasi alterazione. "Il blasfemo è banale, aggiunge Khalifa, quando sostiene che i detti e la Sunnah sono una rivelazione divina. Non si rende conto che l'Onnipotente è capace di preservare la sua rivelazione?"⁶ Il Corano è un testo dettagliato e completo mentre i seguaci dei detti e della Sunnah non fanno che congetturare. I detti e la Sunnah dipendono dalla fantasia al cento per cento. Cita a tale riguardo i versetti 6:114-116 e 53:23⁷. Segnala due detti secondo i quali Maometto ha proibito ai suoi compagni di scrivere altre cose su di lui tranne che il Corano⁸.

Khalifa oppone "il migliore dei detti" che costituisce il Corano (secondo il versetto 39:23) ai detti che servono a smarrire gli altri fuori dal cammino di Dio (secondo il versetto 31:6)⁹. Per lui, i detti di Maometto sono un sortilegio diabolico che mira ad allontanare i credenti dal Corano. Cita come esempio il versetto 72:18 secondo il quale non occorre pronunciare durante la preghiera nessun altro nome all'infuori di Dio. Oggi, sulla base di alcuni detti, i musulmani rendono lode a Maometto e ad Abramo¹⁰. Ve ne sono alcuni che vanno anche contro il Corano. Per esempio, il Corano non prevede la flagellazione dell'adulterio (24:1-2), ma i giuristi, sul fulcro di detti e sotto l'influenza di Satana, hanno introdotto la lapidazione¹¹.

Khalifa collega l'accettazione della Sunnah con le sconfitte militari. Ritiene che il Corano garantisce la vittoria ai credenti (30:47; 40:51; 22:38; 47:7). Le sconfitte dei musulmani nella storia

¹ V. su Rashad Khalifa <http://www.submission.org/khalifa.html>.

² Khalifa: Quran, hadith and islam, prefazione e p. 82. Invoca qui i versetti coranici 6:112 e 25:31 secondo i quali Dio assegna ad ogni profeta un nemico: diavoli tra gli uomini e démoni.

³ *Ivi*, p. 57. e 83.

⁴ *Ivi*, p. 6-8.

⁵ *Ivi*, p. 18-19.

⁶ *Ivi*, p. 12.

⁷ *Ivi*, p. 13.

⁸ *Ivi*, p. 34-35.

⁹ *Ivi*, p. 58.

¹⁰ *Ivi*, p. 80.

¹¹ *Ivi*, p. 58.

sono cominciate con l'introduzione della Sunnah. Così, tre milioni di israeliani hanno vinto contro 150 milioni di arabi, i musulmani del Pakistan sono stati superati dall'India, e quelli dell'Afganistan dai russi, ecc... Tutto ciò a causa del rifiuto dei musulmani a credere che il Corano è la sola fonte della religione. Il Corano dice: "Chi si sottrae al Mio Monito, avrà davvero vita miserabile" (20:124)¹. Riferiamo un ultimo testo di questo autore:

Il Corano (67:1-2 e 51:56) dice che siamo stati creati per il solo scopo di adorare l'unico Dio. Satana ha voluto, invece, essere un partner di Dio: un Dio accanto a Dio (...). Quando ricerchiamo istruzioni religiose presso Maometto, o un'altra fonte diversa da Dio, sosteniamo Satana nella sua pretesa che Dio ha bisogno di un compagno. Pertanto, coloro che adorano Dio solo seguono le istruzioni e gli insegnamenti del solo Dio².

La posizione di Khalifa ha scatenato passioni contro di lui. Fu dichiarato apostata da Ibn-Baz (d. 1999)³ e fu assassinato da uno dei credenti all'uscita della moschea il 31 gennaio 1990.

In seguito⁴ la critica della Sunnah è utilizzata dai pensatori musulmani attuali che si oppongono all'applicazione del diritto musulmano.

¹ *Ivi*, p. 76-77.

² *Ivi*, p. 88.

³ Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no 9, 1984, p. 39-42. Testo della fatwa in: http://www.binbaz.org.sa/last_resault.asp?hID=903.

⁴ V. parte IV, capitolo III.III.

Capitolo III. Sunnah dei compagni di Maometto

Dopo la morte di Maometto, un certo numero di suoi compagni, si sono occupati del fiqh, dando delle fatwa ai musulmani o funzionando come giudici. Le loro decisioni sono state riportate nelle raccolte della Sunnah di Maometto o in altre distinte. Ci si è chiesto qual è il valore normativo delle loro decisioni. La prima questione che si pone è la definizione dei compagni di Maometto.

I. Definizione dei compagni

I compagni di Maometto sarebbero migliaia ed è impossibile elencare tutti i loro nomi. Abu-Zar'ah Al-Razi (d. 878) anticipa la cifra di 114000 compagni. Quando gli chiesero di chi si trattava, rispose: "gli abitanti della Mecca, di Medina e quelli che si trovano tra le due città, alcuni gruppi di nomadi e coloro che hanno assistito al suo discorso d'addio". Numerosi libri inventariano i compagni. Così, lo storico Ibn-al-Athir (d. 1233) scrive i nomi di 7554 compagni nel suo libro *Asad al-ghabah fi ma'rifat al-sahabah*, ed Ibn-Hajar (d. 1449) ne designa 12267 in *Al-isabah fi tamyiz al-sahabah*. Essi sono classificati in 12 categorie, secondo la precedenza della loro adesione all'islam e la loro partecipazione alle battaglie di Maometto. La classificazione è basata sul versetto seguente:

Non sono eguali coloro di voi che sono generosi e che hanno combattuto prima della Vittoria. Essi godranno di un livello più alto che quelli che saranno generosi e combatteranno dopo (57:10).

I migliori compagni sono i primi califfi: Abu-Bakr (d. 634), seguito di 'Umar (d. 644) (eccetto per gli sciiti), seguito da 'Uthman (d. 656), da 'Ali (d. 661) (o preceduto per alcuni). L'ultimo dei compagni è morto nell'anno 718 o 729.

I musulmani si sono anche interessati ai successori dei compagni (*al-tabi'un*) e a quanti sono seguiti che, ovviamente, sono innumerevoli. Essi fanno parte delle catene di trasmissione dei detti, quindi bisognava identificarli. Si tratta di gente che ha avuto contatto con i compagni di Maometto. I posteriori erano dispersi nelle regioni conquistate dall'islam. L'anno 765 costituisce il termine degli ulteriori compagni, e l'anno 835 la data limite dei susseguenti. I compilatori di detti cercano dunque sostegno sulle dichiarazioni delle tre categorie indicate per determinare la catena di trasmissione. I relatori che vengono dopo formano un gruppo osservato con più rigore.

II. Legittimità del ricorso alla Sunnah dei compagni

I giuristi hanno motivato il ricorso alla Sunnah dei compagni nello stesso modo in cui lo hanno fatto per la Sunnah di Maometto.

Molti versetti coranici sono invocati:

Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah (3:110).

E così facemmo di voi una comunità equilibrata, affinché siate testimoni di fronte ai popoli e il Messaggero sia testimone di fronte a voi (2:143).

Allah si è compiaciuto dell'avanguardia degli Emigrati e degli Ausiliari e di coloro che li hanno seguiti fedelmente, ed essi sono compiaciuti di Lui (9:100).

Precisiamo, tuttavia, che essi sono applicati sia ai compagni, che ai musulmani nell'insieme.

Si citano a proprio favore anche molti detti di Maometto. Avrebbe così dichiarato: "I migliori degli amici, sono i miei, poi coloro che li seguono, e poi coloro che seguono questi ultimi". Avrebbe anche enunciato: "I miei compagni sono come le stelle, se seguite uno di loro, vi troverete sulla buona via".

L'infallibilità attribuita a Maometto è stata estesa ai suoi compagni. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) elogia i compagni ed afferma che se deviassero, non resterebbe più persona che direbbe la verità. Non è permesso osteggiarli o mettere in dubbio la veridicità delle loro parole. Sono considerati equanimi (*'adl*) per deporre come testimoni. La loro infallibilità deriva dall'elogio che il Corano ne fa nei versetti suddetti.

Il fatto che i compagni di Maometto poi si sono divisi e combattuti reciprocamente, non cambia nulla alla veridicità dei loro detti. Il Corano non dice: "Se due gruppi di credenti combattono tra

loro, riconciliateli" (49:9)? Sebbene abbiano lottato tra loro, il Corano continua a chiamarli "credenti". Questo versetto è di valore generale, ma è interpolato per assolvere i compagni di Maometto.

Il carattere obbligatorio della Sunnah dei compagni di Maometto si distingue in tre categorie:

- ▶ Le posizioni dei compagni a proposito delle quali il loro accordo era innegabile, anche se era tacito. È il caso del versetto sulla lapidazione che 'Umar (d. 644) ha invocato come facendo parte del Corano senza esservi stato integrato. Seguire i compagni, in questo caso, è un dovere imperativo (*wajib*) per qualsiasi musulmano.
- ▶ Le posizioni dei compagni conosciute con certezza che erano in disaccordo. Tali pareri non obbligano che coloro che li emettono. È, ad esempio, un detto riportato da Zayd Ibn-Khalid secondo il quale il riso rumoroso distrugge gli effetti della purificazione per abluzione.
- ▶ Le posizioni dei compagni di cui si ignora se l'accordo fosse stabilito o no tra di loro.. Vi sono opinioni condivise.

Malik (d. 795) ed Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855) hanno in gran parte utilizzato la fonte del diritto che considerano come una base per l'*ijtihad*. Abu-Hanifah (d. 767), invece, riteneva che non era obbligatorio imitare i compagni. Diceva: "I compagni erano una classe di uomini buoni (*rijal*), formiamo anche noi una classe di uomini buoni: hanno proceduto per sforzo e procediamo anche noi per sforzo".

III. Sunnah dei compagni messa in dubbio

Come è avvenuto con la Sunnah di Maometto, anche la Sunnah dei suoi compagni è messa in dubbio al giorno d'oggi. Si cita al riguardo il Corano che dice: "Traetene dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere" (59:2). Il Corano incita qui a compiere uno sforzo (*ijtihad*) e non di fidarsi dell'imitazione (*taqlid*). Ora, applicare il parere di un compagno sarebbe imitarlo mettendo il suo parere prima del ragionamento con analogia. Invocano anche il fatto che i compagni si sono contraddetti: se il parere di un compagno fosse obbligatorio, occorrerebbe che altri compagni si conformino. Ma, alcuni pareri dei compagni sono stati contraddetti da altri compagni e nessuno si è opposto. Due casi sono chiamati a sostegno:

- ▶ Il califfo 'Ali (d. 661) aveva disputato la proprietà di uno schermo in possesso di un ebreo. Il giudice Shurayh chiese per 'Ali due testimoni per provare la sua proprietà. Presentò il suo protetto e suo figlio. Il giudice accettò la testimonianza del protetto, ma respinse quello del figlio, nonostante il parere contrario di 'Ali. Quest'ultimo cedette.
- ▶ Un uomo fece il voto di uccidere suo figlio. Ibn-'Abbas (d. v. 686), un compagno, gli indicò allora di sacrificare cento cammelli in sostituzione di suo figlio. Un altro compagno diede un parere contrario prescrivendo il sacrificio di una sola pecora facendo appello al sacrificio d'Abramo che uccise un capro in sostituzione di suo figlio.

Si riporta anche che il califfo Abu-Bakr (d. 634), quando esprimeva la sua opinione personale, diceva: "È la mia opinione. Se è giusta, proviene da Dio. Se è falsa, proviene da me e chiedo perdono a Dio". Il segretario del califfo 'Umar (d. 644) avrebbe scritto in una missiva: "Tale è l'opinione di Dio e di 'Umar". 'Umar lo disapprovò e corresse: "Tale è l'opinione di 'Umar. Se è giusta, proviene da Dio. Se è falsa, proviene da me". Se ne deducono che il compagno è un *mujtahid* come tutto *mujtahid*, soggette all'errore. Anche se il compagno è pio e dotto, ciò non significa comunque che si debba imitarlo.

Al-Shawkani (d. 1834) si spinge ancora più lontano. Dice che l'opinione del compagno non è un criterio perché Dio ha inviato alla nazione musulmana soltanto Maometto. La nazione, compresi i compagni, sono obbligati a seguire il Corano e la Sunnah di Maometto. Affermare l'opposto è una cosa grave e trasformerebbe il compagno in un legislatore come il Profeta. Ricusa l'autenticità del detto di Maometto che dice: "I miei compagni sono come le stelle, se seguite uno di loro, vi troverete sulla buona via". Ed anche se questo detto fosse autentico, dovrebbe essere interpretato

come significando che i compagni che seguono il Corano e la Sunnah, sono degni di essere imitati. Occorre dunque ascoltarli soltanto se quello che dicono ha una base nelle due fonti. Qualche autore ritengono che la santificazione dei compagni di Maometto è il motivo per cui numerosi detti mitici o menzogneri attribuiti a Maometto, si sono infiltrati nelle raccolte di hadith.

Capitolo IV. Sunnah della Gente della Casa del Profeta

Gli sciiti respingono la Sunnah dei compagni del Profeta¹ ed assumono solo la Sunnah della Gente della Casa (*Ahl al-bayt*) del Profeta come una fonte di diritto.

I. Infallibilità della Gente della Casa del Profeta

L'obbligo di seguire la Sunnah della Gente della Casa del Profeta è basato sul Corano:

Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri (33:33).

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità (4:59).

Gli sciiti arguiscono che Dio non poteva prescrivere l'obbedienza a coloro che detengono l'ordine se questi sono esposti all'errore. Aggiungono che coloro che detengono l'autorità dovrebbero essere delimitati e ben noti. E questi sono obbligatoriamente la Gente della Casa del Profeta.

Gli sciiti citano anche i detti seguenti di Maometto:

- ▶ "Ho lasciato fra voi quello che vi impedisce di cadere nell'errore se vi tenete: il libro di Dio, una fune tesa tra il cielo e la terra, ed i miei discendenti, la gente della mia casa; non saranno mai separati fino a che girano attorno a me. Osservate dunque come stabilire la mia successione dopo di me". Secondo altre fonti, Maometto avrebbe detto: "Sono sul punto di essere chiamato e risponderò. Ed ecco che lascio fra voi i due pesi: il libro di Dio ed i miei discendenti, la gente della mia casa. Il piacevole mi ha informato che non saranno mai separati fino a che girano attorno a me. Osservate dunque come stabilire la mia successione dopo di me".
- ▶ "La gente della mia casa somiglia alla barca di Noè: quelli che vi salgono saranno salvati, e quelli che non lo faranno, saranno annegati".
- ▶ "Le stelle sono una sicurezza per la gente del cielo, e la Gente della mia casa è una sicurezza per la mia nazione". Questo detto è riportato sotto la forma seguente: "Le stelle sono una sicurezza per la gente della terra contro il naufragio, e la gente della mia casa è una sicurezza per la mia nazione contro le divergenze. Se una tribù araba diverge con lei, si allontana e diventerebbe del partito del diavolo".

Gli sciiti deducono dai detti gli elementi seguenti:

- ▶ La Gente della Casa di Maometto è infallibile, poiché è stata messa insieme con il Corano e perché l'attaccamento a loro evita di cadere nell'errore.
- ▶ Necessità di tenere il Corano e la Gente della Casa di Maometto: insieme, sono una condizione per non cadere nell'errore.
- ▶ La Gente della Casa ed il Corano saranno collegati fino al giorno della resurrezione. Ciò significa che, in qualsiasi epoca, ci sarà una persona di questa casa capace di completare la missione.
- ▶ La Gente della Casa di Maometto si distinguerà con le sue conoscenze in materia di legge religiosa ed in qualsiasi cosa. Maometto avrebbe detto: "Elogio a Dio che ha messo in noi la saggezza e la Gente della Casa".

Segnaliamo qui che i sunniti contestano i detti in questione e affermano che Maometto ha dichiarato "il Corano e la mia Sunnah", e non "il Corano e la gente della mia casa", anche se fonti sunnite li citano in quest'ultima forma².

¹ Al-Hakim: Al-usul, p. 135-143.

² Abu-Zahrah: Al-imam Al-Sadiq, p. 195.

Gli sciiti, rispondono dicendo che non c'era da fidarsi della Sunnah di Maometto, poiché non è stata riunita nel suo tempo e comprende molti detti contraddittori. Non si può imporre alla nazione una legislazione indeterminata e vaga o una legislazione senza una persona alla quale ci si riferisce. Di qui l'importanza di avere i discendenti della casa di Maometto come depositari della legge.

Gli sciiti ripetono che l'Imam è un protettore della legge come il Profeta. Pertanto, è necessario che sia infallibile. Se non lo fosse, sarebbe esposto all'errore e, in questo caso, non sarebbe obbligatorio seguirlo, anzi sarebbe inutile¹.

II. Determinazione della Gente della Casa del Profeta

Gli sciiti intendono con Gente della Casa del Profeta: la persona di Maometto, sua figlia Fatima, suo marito 'Ali (d. 661), ed i loro due figli Al-Hasan ed Al-Husayn. Maometto avrebbe coperto col suo mantello le quattro persone e avrebbe detto la preghiera seguente: "Questi sono la gente della mia casa, allontana da loro ogni sozzura e renderli del tutto puri". In un altro detto, avrebbe messo sotto la sua protezione le quattro persone ripetendo il versetto "O Gente della Casa, Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri" (33:33). Così, avrebbe nominato in modo esauriente, le persone che sarebbero coperte dall'infallibilità.

Secondo gli sciiti, non è necessario che Maometto abbia determinato tutti coloro che verranno dopo di lui. Basta che abbia designato una persona e che quest'ultima designi, a sua volta, il suo successore. Non si può a tal fine lasciare la nomina alla scelta del popolo, poiché non è in grado di concepirla. Secondo un detto, Maometto avrebbe precisato che i discendenti di 'Ali sarebbero dodici emiri, tutti coraisciti, tribù di Maometto. Secondo un altro detto, avrebbe aggiunto: "Il potere resterà in Quraysh finché rimarranno due persone (sulla terra)".

¹ Per o contro il concetto dell'infallibilità dell'imam v.: Al-Hakim: Al-usul, p. 147-189; Al-Subhani: Mafahim, vol. 4, p. 373-450; Al-Muntadhiri: Dirasat, vol. I, 380-389; Al-Salusi: 'Aqidat al-imamah; Al-Salusi: Athar al-imamah, p. 29-136; 'Abd-al-Nadhir: Mas'alat al-imamah, 415-479; Abu-Zahrah: Al-imam Al-Sadiq, p. 186-206.

Capitolo V. Le leggi rivelate prima di Maometto

Gli autori musulmani considerano le leggi rivelate prima di Maometto (*shar' man qablina*: legge dei nostri predecessori) come una fonte del diritto per i musulmani. Esse sono prese in considerazione soltanto nella misura in cui sono riportate dal Corano o dalla Sunnah di Maometto. Non si tratta dunque di una fonte indipendente dal Corano.

I. Necessità di credere a tutti i profeti

1) Dio invia i profeti

I musulmani credono che Dio abbia inviato ad ogni nazione un Profeta perché la guidi nella via del bene: l'ultimo è Maometto. La punizione è legata alla violazione di una norma conosciuta. Nessuna pena senza legge. E questa legge può venire soltanto da Dio:

Ad ogni comunità inviammo un Profeta [che dicesse]: "Adorate Allah e fuggite gli idoli!". Allah guidò alcuni di essi e altri si persero, sviati. Percorrete la terra e vedrete cosa accadde a coloro che accusarono di menzogna [i messaggeri] (16:36).

Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero (17:15).

Nessuna città distruggeremo senza che avesse avuto ammonitori che la avvertissero - ché Noi non siamo ingiusti (26:208-209).

Oltre Maometto il Corano nomina 24 profeti che Dio inviò all'umanità. Diciassette appaiono nell'Antico Testamento: Adamo, Noè, Idris (Enoch?) Giobbe, Abramo, Isacco, Ismaele, Giacobbe, Giuseppe, Mosè, Aronne, Davide, Salomone, Giona, Elia, Eliseo. Tre appaiono nel Nuovo Testamento: Giovanni Battista, Zaccaria (padre di Giovanni- Battista) e Gesù. Gli altri quattro appartengono alla tradizione orale degli Arabi: Chu'ayb, Dhu-al-Kafl, Salih, Hud. Il Corano non considera questo elenco come esauriente:

Ci sono messaggeri di cui ti abbiamo narrato e altri di cui non abbiamo fatto menzione (4:164).

Gli autori musulmani distinguono tra il Profeta (*nabi*) ed il messaggero (*rasul*). Il messaggero è qualcuno incaricato di un messaggio all'indirizzo di un gruppo umano, che non è necessariamente il caso del profeta. Fra i messaggeri, Noè, Abramo, Mosè e Gesù sono definiti uomini risoluti, di grande fermezza (*ulu al-'azm*); la loro imitazione è raccomandata da Maometto. L'esortazione proviene dal versetto:

Sopporta con pazienza, come sopportarono i messaggeri risoluti (46:35).

Tutti i profeti giungono da Dio. Il credente non deve ricusarne nessuno:

Dite: "Crediamo in Allah e in quello che è stato fatto scendere su di noi e in quello che è stato fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e sulle Tribù, e in quello che è stato dato a Mosè e a Gesù e in tutto quello che è stato dato ai Profeti da parte del loro Signore, non facciamo differenza alcuna tra di loro e a Lui siamo sottomessi" (2:136).

Il Messaggero crede in quello che è stato fatto scendere su di lui da parte del suo Signore, come del resto i credenti: tutti credono in Allah, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri e nei Suoi Messaggeri. "Non facciamo differenza alcuna tra i Suoi Messaggeri". E dicono: "Abbiamo ascoltato e obbediamo. Perdoni, Signore! È a Te che tutto ritorna" (2:285).

In verità coloro che negano Allah e i Suoi messaggeri, che vogliono distinguere tra Allah e i Suoi messaggeri, dicono: "Crediamo in uno e l'altro neghiamo" e vogliono seguire una via intermedia; sono essi i veri miscredenti, e per i miscredenti abbiamo preparato un castigo umiliante. Quanto invece a coloro che credono in Allah e nei Suoi Messaggeri e non fanno differenza alcuna tra loro, ecco, presto essi avranno la loro mercede. Allah è perdonatore, misericordioso (4:150-152).

Sul piano penale, un musulmano che nega la profezia di uno dei profeti nominati dal Corano diventa un apostata; è suscettibile della pena di morte. Così, l'articolo 178 del progetto egiziano di diritto penale, preparato da una commissione parlamentare nel luglio 1982, dice che l'apostata è quello che nega *ciò che il comune senso del popolo conosce come necessario in materia di*

religione. Il memorandum che accompagna il progetto precisa che il concetto comprende la credenza nei libri sacri come messaggi di Allah alle sue creature, la credenza in tutti i messaggeri di Allah citati nel Corano e la credenza nel contenuto dei messaggi concernente il giorno della resurrezione ed il giorno del giudizio come pure le norme di base di leggi ed istituzioni che Dio ha autorizzato per il suo che crede¹.

La profezia, tuttavia, non continua eternamente. Si ferma con Maometto:

Muhammad non è padre di nessuno dei vostri uomini, egli è l'Inviato di Allah e il sigillo dei profeti (33:40).

Il Corano sembra cancellare con un tratto le religioni che lo hanno preceduto richiedendo ai loro seguaci di diventare musulmani:

Chi vuole una religione diversa dall'Islam, il suo culto non sarà accettato, e nell'altra vita sarà tra i perdenti (3:85).

Il versetto è da moderare con altri versetti che segnalano che le divergenze tra le Comunità sono volute da Dio:

Se Allah avesse voluto, avrebbe fatto di voi una sola comunità. Vi ha voluto però provare con quel che vi ha dato. Gareggiate in opere buone: tutti ritornerete ad Allah ed Egli vi informerà a proposito delle cose sulle quali siete discordi (5:48; v. anche 11:118, 16:93 e 42:8).

2) Leggi rivelate prima di Maometto falsificate

Pur accettando i profeti che hanno preceduto Maometto, il Corano accusa gli ebrei ed i cristiani di avere alterato i loro libri sacri:

Sperate forse che divengano credenti per il vostro piacere, quando c'è un gruppo dei loro che ha ascoltato la Parola di Allah per poi corromperla scientemente dopo averla compresa? (2:75).

Guai a coloro che scrivono il Libro con le loro mani e poi dicono: "Questo proviene da Allah" e lo barattano per un vil prezzo! Guai a loro per quello che le loro mani hanno scritto, e per quello che hanno ottenuto in cambio (2:79).

Coloro che nascondono parti del Libro che Allah ha fatto scendere e lo svendono a vil prezzo, si riempiranno il ventre solo di fuoco (2:174).

Ci sono alcuni di loro che distorcono la Scrittura con la lingua per farvi credere che ciò è parte della Scrittura, mentre le è estraneo. Dicono: "Proviene da Allah", mentre invece non proviene da Allah. E, consapevolmente, dicono menzogne contro Allah (3:78).

Ma essi ruppero l'alleanza e Noi li maledicemmo e indurimmo i loro cuori: stravolgono il senso delle parole e dimenticano gran parte di quello che è stato loro rivelato. Non cesserai di scoprire tradimenti da parte loro, eccetto alcuni. Sii indulgente con loro e dimentica. Allah ama i magnanimi. Con coloro che dicono: "Siamo cristiani", stipulammo un Patto. Ma dimenticarono una parte di quello che era stato loro ricordato. Suscitammo tra loro odio e inimicizia fino al Giorno della Resurrezione. Presto Allah li renderà edotti su quello che facevano. O gente della Scrittura, ora è giunto a voi il Nostro Messaggero, per spiegarvi molte cose della Scrittura che voi nascondevate e per abrogarne molte altre! Una Luce e un Libro chiaro vi son giunti da Allah (5:13-15).

Chiedi: "Chi ha fatto scendere la Scrittura su Mosè, come luce e guida per le genti? [Scrittura] che avete trascritta in volumi [diversi] divulgandone una parte e nascondendone una parte assai notevole (6:91).

Quelli di loro che erano ingiusti, sostituirono un'altra parola a quella che era stata detta (7:162).

La modificazione da parte degli ebrei e dei cristiani dei loro libri hanno avuto come conseguenza l'associazione di altre divinità a Dio:

Dicono i giudei: "Esdra è figlio di Allah"; e i nazareni dicono: "Il Messia è figlio di Allah". Questo è ciò che esce dalle loro bocche. Ripetono le parole di quanti già prima di loro furono miscredenti. Li annienti Allah. Quanto sono fuorviati! Hanno preso i loro rabbini, i loro monaci e il Messia figlio di Maria, come signori all'infuori di Allah, quando non era stato loro ordinato se non di adorare un Dio unico. Non vi è Dio all'infuori di Lui! Gloria a Lui ben oltre ciò che Gli associano! (9:30-31).

Ha avuto anche come conseguenza, l'annullamento volontario del nome di Maometto dai loro libri, negando così la sua missione:

Coloro ai quali abbiamo dato la Scrittura, lo riconoscono come riconoscono i loro figli. Ma una parte di loro nasconde la verità pur conoscendola (2:146).

¹ Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, p. 179.

Malgrado l'ultimo rimprovero, i musulmani da sempre hanno provato a sfruttare qualsiasi indizio nei libri sacri ebraici e cristiani, per dimostrare che questi ultimi hanno previsto l'arrivo di Maometto. Così facendo, ripetono, in realtà, il modo di ragionare dei cristiani che vedono in Gesù il compimento degli oracoli dei profeti ebrei, presunzione su cui sono costruiti il Nuovo Testamento e gli scritti dei Padri della chiesa. Così, per esempio, il Vangelo di San Matteo (1:18) riportando la concezione miracolosa di Gesù da parte dello Spirito Santo, la collega ad un passaggio d'Isaia: "Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele" (Is 7:14). I musulmani prevedono nelle parole di Gesù prima della sua salita al cielo: "Manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso" (Lc 24:49) un avviso dell'arrivo di Maometto.

Gli autori musulmani contemporanei considerano il Vangelo di Barnaba come il solo autentico perché cita il nome di Maometto. Il testo, scritto probabilmente da un ebreo spagnolo del medioevo convertito al cristianesimo e, in seguito, all'islam, è spesso invocato dai musulmani per fini polemici. Gli autori musulmani si basano su questo vangelo per affermare il carattere obbligatorio della circoncisione maschile¹.

II. Statuto delle leggi rivelate prima di Maometto

1) Mantenimento delle leggi delle Comunità religiose

Anche se i libri sacri ebraici e cristiani sono considerati falsificati, il Corano chiede alle due Comunità di conformarvisi. Quando era consultato dagli ebrei come arbitro, Maometto si informava del contenuto della loro Bibbia ed applicava loro le sue norme, anche quando la Comunità aveva deciso l'opposto, come dimostra l'episodio dei due adulteri. È il sistema della soggettività delle leggi che lasciano, ancora oggi, tracce nei paesi arabi in materia di statuto privato, di cui già abbiamo parlato².

2) Musulmani e leggi rivelate prima di Maometto

Sulla base del fatto che i libri sacri ebraici e cristiani sono falsificati, i musulmani non si sentono tenuti ad osservare le norme dettate da questi libri, tanto più che dispongono del loro libro sacro non falsificato e del loro Profeta che considerano infallibile. Il Corano esige da Maometto di applicare alla sua Comunità quello che gli è stato rivelato:

Su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta. Ad ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso (5:48).

Essa doveva differenziarsi dalle altre Comunità sul piano legislativo, e Maometto le proibiva di consultare i libri sacri delle altre. Si riporta a tale riguardo che un giorno 'Umar (d. 644), il futuro secondo califfo, leggeva un testo ebraico. Maometto si è inquietato e ha detto ai presenti: "O popolo, ho ricevuto tutte le parole ed i loro sigilli. Me li furono riassunti e ve le ho consegnate bianche pure. Non lasciatevi fuorviare e non lasciate gli ingannatori approfittare di voi". In seguito ha ordinato che il testo venisse cancellato una lettera dopo l'altra. In un altro episodio simile con i musulmani, Maometto dice: "Il vertice dell'errore di un popolo è di trascurare ciò che il loro Profeta ha portato loro per ricercare ciò che dice un altro Profeta". In un terzo episodio, Hafsa leggeva un testo ebraico contenendo la storia di Giuseppe. Maometto si è agitato e ha detto: "Giuro in quello che tiene il mio cuore tra le sue mani, se Giuseppe personalmente viene allora a dirvi che è il vostro Profeta, e voi lo seguite trascurandomi, voi vi perderete. Sono la vostra sorte fra i profeti e siete la mia sorte fra i popoli". In un quarto episodio, certi compagni del Profeta sono passati accanto ad ebrei che leggevano la Torah. Sono stati presi da reverenza. Il Profeta li rimproverò e citò loro il

¹ V. Aldeeb Abu-Sahlihe: circoncision, p. 160-162. Per una traduzione francese di questo Vangelo, v. nella bibliographie sotto: Évangile de Barnabé

² V. parte I, capitolo III.

versetto: "Non basta loro che ti abbiamo rivelato il Libro che recitano? Questa è davvero una misericordia e un Monito per coloro che credono!" (29:51).

Quando il Presidente Sadat propose nel 1977 di stabilire libri scolastici comuni sulla religione e l'etica sociale, la rivista cairota *Al-I'tisam* gli ricordò che i musulmani non devono riferirsi agli scritti sacri ebrei e cristiani. Evocò i quattro episodi suddetti¹. È la ragione per la quale i libri scolastici statali nei paesi arabi e musulmani non permettono passaggi della Bibbia o del Nuovo Testamento. Si rileverà quindi che le biografie contemporanee dei profeti scritti dagli autori musulmani si basano su informazioni che il Corano e la Sunnah riportano, e mai sui libri sacri degli ebrei e dei cristiani. Nelle librerie di paesi come l'Arabia Saudita, lo Yemen, gli Emirati Arabi Uniti o il Kuwait, i turisti ebrei e cristiani, non trovano, né possono acquistare i loro libri sacri.

3) Leggi rivelate prima di Maometto riportate nel Corano e la Sunnah

Nonostante l'atteggiamento negativo dei musulmani verso i libri sacri delle altre Comunità, il Corano e la Sunnah pullulano di riferimenti, di detti e di passaggi ripresi a volte alla lettera dell'Antico Testamento e da versioni apocriefe del Vangelo. Alcuni di questi passaggi hanno un carattere normativo. Essendo citati dal Corano, essi non possono essere considerati dai musulmani come falsificati. Di conseguenza, i giuristi musulmani si chiedono se questi sono da imporre anche ai musulmani. Essi operano la distinzione fra tre categorie di norme:

A) Norme la cui applicazione è limitata ai loro destinatari

Alcune norme segnalano che la loro applicazione è destinata ad un gruppo dato o che i musulmani ne sono dispensati. È il caso della regola che proibisce agli ebrei il consumo di alcuni prodotti alimentari:

Di': "In quello che mi è stato rivelato non trovo altri interdetti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue effuso e la carne di porco - che è immonda - e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che ad Allah". Quanto a chi vi fosse costretto, senza intenzione o ribellione, ebbene, il tuo Signore è perdonatore, misericordioso. Ai giudei abbiamo vietato tutti gli animali ungolati. Vietammo loro il grasso dei bovini e degli ovini, a parte quello del dorso, delle viscere o quello frammisto a ossa. Così li compensammo della loro ribellione. In verità Noi siamo veridici (6:145-146).

Il primo versetto riguarda i musulmani. Quanto al secondo, è limitato agli ebrei. Un caso può essere citato dalla Sunnah di Maometto che dice: "I bottini, divieti a qualsiasi altro prima di me, mi sono stati autorizzati oggi". Secondo questo detto, era vietato alle altre nazioni di afferrare bottini, ma furono permessi a Maometto.

B) Norme la cui applicazione è estesa ai musulmani

Alcune norme indicano espressamente che sono applicabili ai musulmani. Così, il Corano prescrive il digiuno ai musulmani come è stato prescritto ai precedenti:

O voi che credete, vi è prescritto il digiuno come era stato prescritto a coloro che vi hanno preceduto. Forse diventerete timorati; [digiunerete] per un determinato numero di giorni (2:183-184).

Lo stesso è per il sacrificio. Maometto dice: "Fate il sacrificio, poiché è una norma del vostro padre Abramo".

C) Norme i cui destinatari non sono precisati

Alcune norme sono prescritte a gruppi dati, ma non indicano se sono applicabili anche ai musulmani. I giuristi divergono su quest'ultima categoria di norme. La maggioranza dice che esse sono imponibili ai musulmani per difetto d'indicazione chiara che addita la loro abrogazione. Se Dio cita una legge precedente l'approva implicitamente, anche se non ingiunge esplicitamente ai musulmani di seguirla. Citano a proprio favore i versetti seguenti:

¹ Al-I'tisam marzo 1977, p. 8-12. V. su questo argomento Aldeeb Abu-Sahlieh: L'enseignement, p. 26-27.

Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allah, e i rabbini e i dottori: [giudicavano] in base a quella parte dei precetti di Allah che era stata loro affidata e della quale erano testimoni (5:44).

Essi sono coloro che Allah ha guidato: attieniti alla loro guida (6:90).

[Egli] ha stabilito per voi, nella religione, la stessa via che aveva raccomandato a Noè, quella che riveliamo a Te, [o Muhammad,] e che imponemmo ad Abramo, a Mosè e a Gesù: "Assolvete al culto e non fatene motivo di divisione" (42:13).

Gli oppositori dicono che le norme rivelate ai popoli passati, sono abrogate eccetto indicazione contraria nel Corano o la Sunnah. Raccontano che prima di inviare Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) per esercitare la funzione di giudice ed insegnare la religione in Yemen, Maometto gli chiese come intendeva dare le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la Sunnah del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare". Maometto approvò allora la sua risposta. Ora, se le norme dei popoli anteriori fossero una fonte, Maometto gliel'avrebbe indicato. Si cita anche una parola di Maometto che pronuncia: "Gli altri profeti sono stati inviati a popoli specifici, ed io sono stato inviato all'insieme degli umani". Non si deve dunque obbedire alle leggi specifiche.

Madkur, autore contemporaneo, tende per l'opinione maggioritaria, finché le norme degli altri popoli non entrano in conflitto con il bene della gente (*salah al-nas*). Le leggi sono tutte rivelate, a condizione che siano citate nel Corano o la Sunnah e che nessuna altra norma di fonte musulmana le contraddica. Il valore di questa fonte è da considerare almeno come la qualità "delle dichiarazioni di un compagno che alcuni considerano come fonte di legge"¹.

4) Implicazioni pratiche delle leggi rivelate prima dell'islam

Ci sono molte implicazioni pratiche delle leggi rivelate prima di Maometto.

A) Legge del taglione

Il passaggio coranico seguente parla della legge del taglione prevista dalla Bibbia (Lv 24:19-20; Es 21:23-24):

Facemmo scendere la Torah, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allah, e i rabbini e i dottori: [giudicavano] in base a quella parte dei precetti di Allah che era stata loro affidata e della quale erano testimoni. Non temete gli uomini, ma temete Me. E non svendete a vil prezzo i segni Mieî. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti. Per loro prescrivemmo vita per vita, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio, dente per dente e il contrappasso per le ferite. Quanto a colui che vi rinuncia per amor di Allah, varrà per lui come espiazione. Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono gli ingiusti (5:44-45).

Occorre considerare la legge di rappresaglia citata qui come destinata tanto agli ebrei che ai musulmani? Se rispondiamo affermativamente, ciò significa che gli uomini e le donne, i musulmani ed i non musulmani sono uguali dinanzi alla legge del taglione, e ciò non soddisfa gli oppositori che ritengono che il passaggio si rivolga soltanto agli ebrei, mentre i musulmani devono obbedire ad un altro passaggio concernente la legge del taglione che proclama:

O voi che credete, in materia d'omicidio vi è stato prescritto il contrappasso: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna. E colui che sarà stato perdonato da suo fratello, venga perseguito nella maniera più dolce e paghi un indennizzo: questa è una facilitazione da parte del vostro Signore, e una misericordia. Ebbene, chi di voi, dopo di ciò, trasgredisce la legge, avrà un doloroso castigo (2:178).

Come si osserva, questo passaggio, contrariamente al precedente, non prevede il principio dell'uguaglianza.

B) Dote

Il diritto musulmano prescrive all'uomo il pagamento della dote alla donna che vuole sposare; consiste di solito in una somma di denaro. Può renderle un servizio: cucire un abito, costruire una

¹ Madkur: Usul, p. 123. Sulla questione, v. Hasab-Allah, p. 73-75.

casa? Coloro che ammettono l'estensione delle leggi rivelate prima di Maometto ai musulmani chiamano a sostegno il versetto coranico relativo al matrimonio di Mosè:

Disse: "Vorrei sposarti ad una di queste mie figlie, a condizione che tu mi serva per otto anni. Se vorrai restare dieci [anni], sarà di tua spontanea volontà. Non ti imporrò nulla di gravoso e, se Allah vuole, troverai che sono un uomo del bene (28:27).

C) Contratto di commissione

Il Corano racconta, con alcune differenze, la storia di Giuseppe con i suoi fratelli, riferita nella Bibbia (Gn capitolo 44). Volendo conservare suo fratello Beniamino presso di lui, Giuseppe fornisce le provvigioni ai suoi fratelli mettendo la coppa del re nei bagagli di Beniamino; e, in seguito, accusò i suoi fratelli del furto. Delegò i suoi servi di cercare la coppa promettendo come ricompensa a chi l'avrebbe riportata, il carico di un cammello (12:70-72). I giuristi ne hanno dedotto che la commissione (*ja'alah*), a condizione di un risultato positivo, è permessa dal Corano.

D) Contratto di garanzia

Sempre nella storia di Giuseppe, egli chiese ai suoi fratelli di riportare con loro Beniamino, se avessero desiderato avere altre provviste nel futuro. Reticente, Giacobbe dice ai suoi figli:

Non lo manderò con voi finché non giurerete su Allah che me lo riporterete, a meno che non siate del tutto sopraffatti". Poi, dopo che ebbero giurato, disse loro: "Allah è il garante di quello che abbiamo detto". (12:66).

Per i giuristi musulmani il versetto rende il contratto di garanzia lecito.

E) Usufrutto su tutta la proprietà

Il Corano dichiara nella storia d'Abramo con suo nipote Lot:

Informali che devono dividere l'acqua: ognuno il suo turno per bere (54:28).

Il versetto palesa che un comproprietario può approfittare dell'insieme del bene comune per un certo tempo.

F) Indennità da pagare da parte del proprietario di animali

Il Corano narra nella storia di Davide con suo figlio Salomone:

Davide e Salomone giudicarono a proposito di un campo coltivato che un gregge di montoni appartenente a certa gente aveva devastato pascolandovi di notte. Fummo testimoni del loro giudizio (21:78).

I commentatori del laconico versetto, spiegano che Davide aveva decretato che il gregge sarebbe diventato proprietà di colui il cui campo era stato devastato; ma Salomone consigliò che il gregge gli fosse temporaneamente affidato, a titolo di usufrutto, e che il colpevole avrebbe irrigato il campo, fino a che fosse ridiventato come prima, per riprendersi così il suo gregge.

Capitolo VI. L'usanza

I. Definizione dell'usanza

L'usanza (*'urf*) è definita così: "Quello che si è stabilito nelle anime e che la gente di buon costume in una regione musulmana ha accettato a condizione che non contraddica un testo della shari'ah¹".

Gli autori musulmani stabiliscono una distinzione tra una norma usuale ed una norma basata sul consenso dei dottori della legge (*ijma'*):

- ▶ Una norma basata sul consenso è il prodotto dell'opinione degli specialisti; la norma basata sull'usanza è una norma accettata dal pubblico in generale.
- ▶ Il consenso esige l'unanimità dei *mujtahid* dell'epoca in cui la norma è stata stabilita; per l'usanza basta avere a proprio favore, la maggioranza della Comunità.
- ▶ Il consenso obbliga la Comunità ovunque e sempre; l'usanza è variabile.

Un esempio d'usanza: il pescatore di perle che sosterrà dinanzi al giudice di aver venduto ad un commerciante dieci *keil* (misura che contiene da 20 a 30 chili secondo i paesi) di perle, la sua domanda sarà respinta, se il difensore dicesse che la parola *keil* è stata pronunciata al momento della vendita per errore, ma che ha comprato effettivamente soltanto dieci *misqal* (misura che equivale a un grammo) di perle, sarà accolta. Qui il giudice basa la sua decisione sulla prova dell'usanza, l'usanza invariabile che afferma che le perle si vendono al *misqal* e mai al *keil*.

II. Legittimazione del ricorso all'usanza

I giuristi musulmani classici considerano l'usanza valida come fonte di norme opponibili in caso d'assenza di testo nel Corano o nella Sunnah. Legittimano il ricorso all'usanza col Corano, la Sunnah ed il ragionamento.

Si trova il termine *'urf* una sola volta nel versetto 7:199, tradotto da Hamza Piccardo come segue:

Prendi quello che ti concedono di buon grado, ordina il bene (*'urf*) e allontanati dagli ignoranti (7:199).

Gabriele Mandel lo traduce come segue:

Usa indulgenza, ordina ciò che è ammesso (*'urf*) e allontanati dagli ignoranti (7:199).

Ma è anche possibile tradurlo come segue: "Tassa il superfluo, comanda secondo l'usanza (*'urf*) ed allontana gli ignoranti".

Il Corano utilizza a molte riprese il termine *ma'ruf*. Esso può essere tradotto in alcuni versetti con la buona usanza. Citiamo tre versetti:

Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli, e non è loro permesso nascondere quello che Allah ha creato nei loro ventri, se credono in Allah e nell'Ultimo Giorno. E i loro sposi avranno priorità se, volendosi riconciliare, le riprenderanno durante questo periodo. Esse hanno diritti equivalenti ai loro doveri, in base alla buona usanza (*bil-ma'ruf*), ma gli uomini sono superiori. Allah è potente, è saggio (2:228).

Sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi la buona usanza (*bil-ma'ruf*) e proibisca ciò che è riprovevole. Ecco coloro che prospereranno (3:104).

O voi che credete, non vi è lecito ereditare delle mogli contro la loro volontà. Non trattatele con durezza nell'intento di riprendervi parte di quello che avevate donato, a meno che abbiano commesso una palese infamia. Comportatevi verso di loro secondo la buona usanza (*bil-ma'ruf*). Se provate avversione nei loro confronti, può darsi che abbiate avversione per qualcosa in cui Allah ha riposto un grande bene (4:19).

Il versetto 4:115 implicherebbe indirettamente il rispetto dell'usanza:

Chi si separa dal Messaggero dopo che gli si è manifestata la guida, e segue un sentiero diverso da quello dei credenti, quello lo allontaneremo come si è allontanato e lo getteremo nell'Inferno. Qual triste destino

¹ Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. Al-Khayyat: *Nadhariyyat al-'urf*; 'Alyah: *Al-qada' wal-'urf*, p. 142-178.

Si ritiene che il termine "sentiero" significhi qui l'usanza. Si cita anche un detto di Maometto che dice: "Quello che i credenti hanno considerato come buono è anche buono dinanzi a Dio". Maometto avrebbe indicato ad una donna di prendere beni da suo marito e ciò basterebbe ad essa e ai suoi figli, secondo l'usanza (*bil-ma'ruf*).

Si fa appello anche ad un'argomentazione razionale. L'usanza garantisce il bene della Comunità e mette fine al suo imbarazzo. Ma, questo è un principio riconosciuto dal Corano:

Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).

Allah non vi vuole imporvi disagio (5:6).

Non si può dunque impedire alla gente di ricorrere all'usanza. Il Corano stesso ne ha riconosciuto alcune che erano accettate dagli Arabi. Così, ha ammesso il pagamento del prezzo del sangue da parte dell'autore dell'offesa. Inoltre, ha ripreso la maggior parte delle forme dei contratti commerciali del suo tempo. I califfi, dopo Maometto, hanno anche accettato alcune usanze dei paesi conquistati, come i registri dell'esercito e dell'imposta, e la battitura della moneta. Essi hanno messo come condizione per il *mujtahid* la conoscenza delle usanze. Si segnala a tale riguardo che Al-Shafi'i (d. 820) modificò in Egitto alcuni dei suoi pareri espressi a Bagdad, perché le usanze egiziane erano diverse da quelle dell'Iraq. Per questo in lui si distinguono due dottrine, una irachena, e l'altra egiziana.

L'usanza ha visto la sua consacrazione negli articoli 13 e 36-45 della *Majallah*¹. Autori contemporanei rifiutano di considerarla una fonte indipendente. La collegano ad altre fonti come il consenso implicito, gli interessi non regolati (*masalih mursalah*) o i pretesti (*dhara'i'*) che tratteremo più avanti. Al-Hakim, autore sciita, adotta una visione ancora più radicale a proposito dell'usanza: non scorge nessuna base nel Corano e nella Sunnah per considerare l'usanza come una fonte della shari'ah².

III. Condizioni del ricorso all'usanza

Per potere invocare un'usanza occorre che soddisfi quattro condizioni.

1) Non violare un testo del Corano o della Sunnah

Così, le usanze esistenti durante il periodo della rivelazione che il Corano ha condannato espressamente, non possono essere prese in considerazione, perché l'usanza urta direttamente la volontà del Legislatore (Dio). È il caso del matrimonio reciproco con scambio senza dote (*zawag al-shighar*): "Ti do mia figlia come sposa senza dote se tu mi dai tua figlia senza dote". Anche se tale matrimonio diventerebbe un'usanza, non potrebbe essere considerata lecita. Si può accettare, tuttavia, che un'usanza stabilisca una norma speciale. Così il diritto musulmano proibisce la vendita di un oggetto inesistente. L'usanza ammette il contratto a fattura (*istisna'*) anche se si tratta di un contratto riguardante una cosa che non ha un'esistenza al momento del contratto. Si mantiene dunque il divieto generale, ma si permette il contratto specifico stabilito dall'usanza.

Ci sono casi dove l'usanza è alla base di un testo della shari'ah. In questa ipotesi, il cambiamento intervenuto nell'usanza non viola la shari'ah ed occorre tenerne conto. Così, Maometto dice che il silenzio della ragazza vergine equivale al consenso. Questo modo di vedere proviene dal fatto che le ragazze al tempo di Maometto erano molto riservate, ma non è più così oggi in un buon numero di paesi. Non si può dunque applicare la parola di Maometto: la ragazza deve dare il suo consenso verbale al matrimonio. Il cambiamento della situazione richiede in questo caso un cambiamento della norma. Inoltre, la presenza delle giovani donne nelle moschee per la preghiera comunitaria, è stata vietata sebbene fosse permessa al tempo di Maometto. Questo cambiamento è dovuto alla dissoluzione attuale dei costumi.

¹ V. questi articoli nella parte II, capitolo IX.II.

² Al-Hakim: *Al-usul*, p. 417-426.

L'usanza può essere generale, ed il testo può essere specifico. In questo caso, solo la parte dell'usanza che viola il testo è inefficace. Così, Maometto prescrive il pagamento dell'imposta legale per i cammelli nutriti alla mangiatoia. L'usanza che esclude i cammelli dall'imposta, non è applicabile per i cammelli precisati nel detto.

L'usanza può anche essere specifica ed il testo generale. In questo caso, secondo alcuni, essa è considerata come norma speciale rispetto al testo generale. Così, il Corano dice: "Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi" (2:233). Ma, un'usanza vuole che le donne nobili prendano una balia per allattare i loro bambini. Questa usanza dispensa la donna dall'allattamento se i suoi figli accettano altri seni.

2) Essere generale (*muttaridah*)

Non è necessario che l'usanza sia unanime: basta che sia accettata dalla maggioranza. Per sperimentare la generalità di un'usanza, occorre riferirsi alla gente interessata ad essa e non ai libri dei giuristi, a causa del suo carattere variabile.

3) Esistere in occasione del rapporto giuridico

L'usanza non può avere un effetto retroattivo. Al-Khayyat dà un'applicazione moderna della norma attraverso il caso del deprezzamento del denaro. Se si prestano dollari che costavano tanto in valuta nazionale, e che, in seguito, vengono svalutati, occorrerebbe rendere il prestito sulla base del vecchio prezzo¹.

4) Non essere contraria all'accordo delle parti

L'articolo 13 della *Majallah* dice: "Dinanzi ad una dichiarazione precisa, non si deve avere riguardo a presunzione". Così, se l'usanza consiste nel pagare il prezzo per rate, le parti possono prevedere che il pagamento sarà contante, il loro accordo prevalendo sull'usanza.

IV. Classificazione delle usanze

1) Usanza verbale ed usanza fattuale

Si distingue tra l'usanza verbale (*'urf qawli*) e l'usanza fattuale (*'urf 'amali*).

L'usanza verbale è quella che attribuisce ai termini un senso particolare. Così, il termine *walad* significa un bambino maschile anche se nella lingua e nel Corano (4:11), include tanto i maschi che le femmine. Il termine *dabbah* significa animale a quattro zampe anche se, in arabo, significa tutto ciò che si muove su terra. Il termine *lahm* indica la carne degli animali ad eccezione dei polli, uccelli e pesci, anche se, nel Corano (16:14), esso è anche utilizzato per designare il tessuto dei pesci. Pertanto, secondo Ibn-'Abidin (d. 1836), le dichiarazioni dell'autore di un legato o di un waqf e di quello che fa un voto, o di chi è pronto a giurare o a stipulare un contratto, sono interpretate secondo la sua lingua e la sua usanza e non secondo la lingua comune o la lingua del Corano.

L'usanza fattuale è quella a cui la gente è abituata nella loro vita e nelle loro relazioni. Fra queste, si cita la dote versata dal marito in due parti, una pagata in anticipo, e l'altra pagata in caso di ripudio; il rifiuto di condurre la donna verso suo marito prima che abbia pagato una parte della dote; l'entrata al bagno contro un certo importo senza stipulazione di contratto e senza accordo preliminare sulla durata e la quantità dell'acqua utilizzata; il pagamento dell'affitto prima dell'utilizzo dell'appartamento affittato; il pasto dell'operaio come facente parte del suo salario, ecc..

2) Usanza speciale ed usanza generale

Le usanze fattuali citate, sono considerate generali; sono conosciute da tutti. Si riferisce anche fra le usanze generali che l'ignorante deve rivolgersi al dotto per imparare da lui ciò che ignora.

¹ Al-Khayyat: *Nadhariyyat al-urf*, p. 56.

Le usanze speciali sono proprie di una data regione o di una data categoria di professioni. Così, in Iraq, la parola *dabbah* si limita al cavallo. Inoltre l'iscrizione dei debiti da parte dei commercianti nei registri può servire di prova anche se non ci sono testimoni. In alcune regioni, il marito deve fare regali determinati ad alcuni membri della famiglia della sposa.

3) Usanza lecita, illecita o necessaria

L'usanza legale è quella che non permette qualcosa vietata e non proibisce qualcosa che è permessa dal diritto musulmano.

L'usanza illecita (o viziata: *fasid*) è quella che è accettata dal pubblico ma che proibisce ciò che è permesso, o permette quello che è vietato. È il caso delle relazioni bancarie ad interessi, le riunioni miste uomo-donna nei club e nelle feste, l'introduzione dell'alcool e della danza nei festeggiamenti, l'abbandono della preghiera durante le feste pubbliche, l'adornarsi di anelli d'oro e di vestiti di seta, il gioco della lotteria, le scommesse sulle corse dei cavalli, i vestiti scollati, la partecipazione delle donne ai funerali, le candele sulle tombe, ecc.. Tutte queste usanze sono contrarie alla shari'ah poiché esiste un testo chiaramente che le proibisce.

Una norma usuale contraria ad un principio del diritto musulmano può tuttavia essere imposta dalla necessità. Può allora essere ammessa come eccezione. Se, invece, questa usanza non è dettata dalla necessità, ma semplicemente dalle cattive inclinazioni, deve essere denunciata.

Capitolo VII. Lo sforzo razionale (ijtihad)

I. Definizione

Oltre alle fonti suddette, chiamate fonti trasmesse (*masadir naqliyyah*), i giuristi musulmani classici e contemporanei accordano un posto importante all'*ijtihad*.

Etimologicamente, l'*ijtihad* significa la produzione di uno sforzo. Sul piano giuridico, è definito così: "L'azione di tendere tutte le forze del proprio spirito fino al loro limite estremo, per penetrare il significato intimo della shari'ah (il Corano e la Sunnah) e dedurne una norma congetturale (*qa'idah dhanniyyah*) applicabile al caso concreto da risolvere".

Occorre qui avere in mente che il Diritto musulmano nega all'uomo il potere di legiferare. Di conseguenza, il ruolo del ragionamento umano che sottende l'*ijtihad* non è di creare delle norme, ma di dedurre dal Corano e dalla Sunnah nuove norme rispettose di queste due fonti. Si tratta per il giurista di procedere per analogia, di esaminare la ragione della legge religiosa, di preferire una norma su un'altra norma, di colmare una lacuna considerando l'interesse generale, ecc..

La negazione del potere legislativo dall'uomo va fino a chiedersi se si ha il diritto di ricorrere allo sforzo razionale come mezzo di deduzione. Perciò, la prima questione che si pone è quella della legittimazione del ricorso allo sforzo razionale.

II. Legittimazione del ricorso all'ijtihad

1) Argomentazioni degli oppositori

Coloro che sfidano il ricorso all'ijtihad si basano sulla premessa che i testi del Corano e della Sunnah offrono all'uomo tutto ciò di cui ha bisogno come quadro di riferimento normativo. Sostengono la loro argomentazione con i versetti seguenti:

Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia (5:3).

Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).

Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa, guida e misericordia e lieta novella per i musulmani (16:89).

I seguaci di questa posizione aggiungono che tutto quello che non è stato regolato dal Corano e la Sunnah è lasciato alla libertà dei credenti ai sensi del principio del permesso iniziale (*'ibahah asliyyah*) dettato dai versetti seguenti:

Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra (2:29).

O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente (5:101).

Il principio del *permesso iniziale* significa che tutto quello che non è espressamente vietato rimane permesso. Si invoca anche il divieto di affidarsi all'opinione (*ra'y*). Il Corano dice: "Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero" (4:59). Qui il Corano non dice di fare riferimento alla ragione ma a Dio ed al Profeta. Altrove, il Corano dice:

In verità abbiamo fatto scendere su di te il Libro con la verità, affinché giudichi tra gli uomini secondo quello che Allah ti ha mostrato (4:105).

Il Corano non dice "secondo ciò che pensi", ma "secondo quello che Allah ti ha mostrato".

Si cita anche un detto di Maometto che avrebbe affermato:

La mia nazione sarà divisa in settanta e più, il più colpevole fra loro è quello che pesa la religione con la sua opinione, proibendo ciò che Dio ha permesso e permettendo ciò che Dio ha proibito.

Il Corano dice a tale proposito:

Se la verità fosse consona alle loro passioni, certamente si sarebbero corrotti i cieli e la terra e quelli che vi si trovano! No, abbiamo dato loro il Monito, ma essi se ne allontanano (23:71).

I compagni di Maometto hanno condannato il ricorso allo sforzo razionale. Così, il califfo 'Umar (d. 644) avrebbe detto:

I seguaci dell'opinione sono i nemici della tradizione. Sono stati incapaci d'imparare i detti di Maometto o di capirli, e quindi hanno avuto vergogna di dire che chiedono loro una precisazione: "Non sappiamo". Sono allora andati contro le tradizioni di Maometto colla loro opinione. State in guardia da costoro.

Si riporta d'Ibn-Mas'ud (d. 652):

I vostri giuristi scompariranno e la gente prenderà degli ignoranti come dirigenti che regolano le cose secondo la loro opinione, e così l'Islam sarà distrutto e smussato.

'Abd-Allah Ibn-'Umar avrebbe anche detto:

La scienza si limita a tre: il Libro di Dio, la Sunnah, e "non lo so".

2) Argomentazioni dei sostenitori

I sostenitori del ricorso all'*ijtihad* invocano anche il Corano ed i detti di Maometto per sostenere la loro posizione. Vi aggiungono un'argomentazione razionale.

A) Argomentazioni tratte dal Corano

I sostenitori citano lo stesso versetto che gli oppositori ma nella sua integrità:

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Dicono che questo versetto invita a ricorrere al Corano ed alla Sunnah e ad esplorare il loro significato profondo per dedurne le norme giuridiche, ma senza lasciarsi sviare da preconcetti soggettivi.

Secondo loro, i versetti, indicando che il Corano contiene tutto ciò di cui si ha bisogno, significano che il Corano contiene i principi generali (*usul 'ammah*). Se l'*ijtihad* non fosse permesso, non si spiegherebbe l'*ijtihad* di Maometto e dei suoi compagni. Così furono decise la nomina del califfo Abu-Bakr (d. 634), la trascrizione scritta del Corano, la punizione contro chi consuma vino, ecc..

Quanto al versetto 4:105 che esige il rinvio a "quello che Allah ... ha mostrato" a Maometto, significherebbe "ciò che Dio gli ha insegnato", e questo può includere lo sforzo razionale.

I sostenitori invocano anche il passaggio seguente:

Davide e Salomone giudicarono a proposito di un campo coltivato che un gregge di montoni appartenente a certa gente aveva devastato pascolandovi di notte. Fummo testimoni del loro giudizio. Facemmo sì che Salomone comprendesse [correttamente]. Demmo ad entrambi saggezza e scienza (21:78-79).

Questo passaggio segnala che il giudizio di Salomone è stato preferito a quello di Davide. Ciò nonostante, Dio accordò ai due la facoltà di giudicare e la conoscenza. Hasan Al-Basri (d. 728) commentò questo passaggio come segue: "Se non ci fosse il racconto che riguarda questi due uomini, i giudici sarebbero stati dannati. Dio, infatti, elogiò Salomone ma scusò Davide per il suo sforzo". Si può dunque fuorviarsi, ma lo sforzo è di per sé meritevole.

B) Argomentazioni tratte dalla Sunnah di Maometto e dei suoi compagni

I sostenitori invocano anche la Sunnah di Maometto e dei suoi compagni. Così, prima di inviare Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) per esercitare la funzione di giudice ed insegnare la religione in Yemen, Maometto gli chiese come intendeva emettere le sue sentenze. Mu'adh rispose: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la Sunnah del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare (*ajtahid ra'yi*)". Maometto approvò allora la sua risposta.

Altrove, Maometto dice: "Se un governatore compie uno sforzo di ragionamento e raggiunge l'opinione vera, ha due meriti; ma se si fuorvia, ha un merito". Avrebbe anche detto: "Temete l'intuizione (*farasah*) dei credenti, è certo che vedono con la luce di Dio".

Si riporta anche dal primo califfo Abu-Bakr (d. 634) che cercava nel Corano una soluzione alla controversia chi gli era sottoposto. Se non vi trovava nulla, provava ad applicare un precedente di Maometto. Se non vi trovava nulla, raccoglieva i responsabili improntanti ed i migliori fra la gente, li consultava e seguiva il loro consenso.

Quando 'Umar (d. 644) nominò Sharīh come giudice di Kufa gli disse: "Vedi ciò che ti sembra chiaramente nel Libro di Dio (Corano) e non chiedi a nessuno al suo riguardo. Se non ci trovi nulla di chiaro, segui la Sunnah del messaggero di Dio. Se non ci trovi nulla, sforzati di ragionare e chiedi consiglio alla gente di scienza e di bene".

'Alī (d. 661) avrebbe detto a Maometto: "Messaggero di Dio, che fare se abbiamo un affare che non comporta soluzioni nel Corano un anno dopo la tua scomparsa?" Maometto rispose: "Riunite la gente e mettete il caso in consultazione (*ij'alah shura*), ma non seguite una singola opinione".

Queste pratiche di Maometto e dei suoi compagni contraddicono i detti che condannano il ricorso al ragionamento. Di conseguenza, questi detti andrebbero interpretati come un divieto a ragionare nei settori della religione in cui non è permesso di ragionare.

C) Argomentazioni razionali

I partigiani del ricorso all'*ijtihād* dicono che l'islam è l'ultima religione e che è buono per qualsiasi epoca e qualsiasi luogo. Ora, i testi del Corano e della Sunnah sono limitati mentre i problemi si rinnovano continuamente. Per attenuare la carenza delle due principali fonti, è necessario ricorrere all'*ijtihād*. Senza di ciò, il diritto musulmano perderebbe la sua flessibilità e la sua capacità di disciplinare ogni epoca e qualsiasi luogo.

3) Ijtihād di Maometto

Un problema, sollevato dagli ash'ariti ed i mu'taziliti in relazione con l'*ijtihād*, illustra il modo di ragionare dei pensatori musulmani. Queste due correnti filosofiche si sono chieste se Maometto potesse ricorrere all'*ijtihād* per stabilire una norma giuridica che disciplina questioni che si ponevano a lui? Rispondono negativamente. Citano il Corano:

Il vostro compagno non è travolto, non è in errore; e neppure parla d'impulso: non è che una Rivelazione ispirata (53:2-4).

Il Corano considera qui le opinioni di Maometto come facenti parte della rivelazione. Ora, se potesse compiere uno sforzo razionale, le sue opinioni non dipenderebbero dalla rivelazione.

Aggiungono che se Maometto potesse compiere uno sforzo, non avrebbe bisogno di aspettare la rivelazione per rispondere alle domande che gli erano poste come fu il caso in molte situazioni.

Infine, sostengono che la rivelazione è più importante dell'*ijtihād*, poiché l'errore è escluso nella prima fonte. Quando si può avere accesso al migliore, non è permesso ricorrere all'inferiore.

Gli specialisti dei Fondamenti del diritto hanno un parere opposto. Citano il Corano a sostegno della loro affermazione:

In verità abbiamo fatto scendere su di te il Libro con la verità, affinché giudichi tra gli uomini secondo quello che Allah ti ha mostrato (*arak*) (4:105).

Questo versetto significa che Maometto poteva ricorrere al ragionamento (*ra'y*, derivato del verbo *ara*), dono di Dio a Maometto. Altrove, il Corano dice: "Traetene dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere" (59:2). Questo appello alla riflessione si trova in altri versetti, e si rivolge a tutti, tra cui Maometto. Quest'ultimo ha anche più diritto alla riflessione che altri poiché conosce gli obiettivi della legislazione. Privare il Profeta della riflessione e dello sforzo razionale sarebbe privarlo di una capacità che ridurrebbe le sue conoscenze umane; sarebbe eliminare la ragione umana. Aggiungono che se è permesso ricorrere all'*ijtihād* a colui che può fuorviarsi, a maggior ragione, l'*ijtihād* deve essere permesso a colui che si sbaglia di rado ed al riguardo del quale la rivelazione interviene per correggere il suo errore.

Gli specialisti delle basi del diritto invocano anche il fatto che Maometto esercitava l'*ijtihād* e chiamava i suoi compagni a fare come lui. Avrebbe detto a tal fine: "Giudico secondo la mia opinione nei settori che non sono stati oggetto della rivelazione". In un altro detto, avrebbe invitato 'Amru Ibn-al-'As a rendere la giustizia in un affare. Quest'ultimo protestò: "Giudico io mentre sei presente?" Maometto rispose: "Sì! Se compi uno sforzo di ragionamento e raggiungi l'opinione vera, hai due meriti; ma se ti fuorvi, hai un merito".

Rispondendo all'argomentazione dell'attesa della rivelazione avanzata dagli oppositori, gli specialisti delle basi del diritto dicono che Maometto aspettava la rivelazione nelle questioni che presentavano una difficoltà o che potevano avere soluzioni soltanto attraverso la rivelazione. Ritengono quindi che la rivelazione sia indipendente dalla volontà di Maometto. Di conseguenza, non poteva farla scendere sempre, ma se si fuorviava dando la sua opinione, la rivelazione si incaricava di correggerlo.

III. Condizioni dell'*ijtihad*

1) Condizioni concernenti il *mujtahid*

Gli autori tanto classici che contemporanei stabiliscono un catalogo più o meno lungo delle esigenze che deve riempire il *mujtahid*:

- ▶ Essere maggiorenne ed in possesso delle sue capacità mentali.
- ▶ Essere equo (*'adl*), cioè di religione e di carattere irrepreensibile, non commette i grandi peccati e non insiste sui piccoli peccati, non teme né la verità né il rimprovero né la forza delle autorità, e non ricerca che la realizzazione dell'interesse pubblico.
- ▶ Conoscere perfettamente tutto ciò che tocca ai versetti coranici normativi: la ragione della loro rivelazione, il loro senso ed il loro campo d'applicazione. Al-Shafi'i (d. 820) avrebbe imposto la conoscenza a memoria del Corano.
- ▶ Conoscere i detti di Maometto ed in particolare quelli che hanno un carattere normativo.
- ▶ Conoscere la disciplina dell'abrogazione per potere distinguere tra i versetti ed i detti abrogati e coloro che abrogano.
- ▶ Conoscere le opinioni dei dotti precedenti e sapere distinguere ciò che è stato oggetto di decisione unanime e ciò che ha suscitato delle divergenze tra loro.
- ▶ Conoscere la scienza dei Fondamenti del diritto e sapere utilizzare le norme del ragionamento per analogia.
- ▶ Sapere distinguere gli interessi che il Diritto musulmano intende salvaguardare per potere stabilire le norme in caso d'assenza di testo.
- ▶ Conoscere la lingua araba e conoscere le sue norme d'espressione per potere capire bene il senso dei testi del Diritto musulmano. Alcuni vanno fino a classificare ai dotti della shari'ah secondo il grado della loro conoscenza della lingua araba: un principiante nella lingua araba è un principiante nel Diritto musulmano, ecc..

A partire da queste condizioni, si costata che non è necessario che il *mujtahid* sia di sesso maschile o libero. Una donna ed uno schiavo possono dunque essere *mujtahid*.

Queste condizioni sono imposte nel Diritto musulmano per molte funzioni dove la persona deve ricorrere ad un ragionamento in conformità con la legge religiosa: l'imam o quello che esercita il potere politico supremo, il ministro d'esecuzione (*wazarat al-tafwid*), il giudice, il sostituto del giudice, il funzionario incaricato della morale pubblica nel mercato (*muhtasib*). Ma la funzione che ha maggiore impatto oggi è quella di *mufti*, di cui parleremo più giù.

I giuristi musulmani si sono posti la questione se il *mujtahid* deve essere competente per tutto; o se, al contrario, gli basta essere competente per la materia che gli è stata sottoposta. La questione è legittima a causa del legame tra varie parti del diritto musulmano. Si ammette che il *mujtahid* può non essere competente su tutto, ma deve almeno conoscere la scienza delle basi del diritto musulmano. Pertanto, i giuristi musulmani classificano i *mujtahid* in varie categorie:

- ▶ *Mujtahid mutlaq* (assoluto) o *mustaqil* (indipendente): questo giurista ha stabilito le norme concernenti le basi ed a vari rami del diritto. Questa categoria è riservata ai grandi imam dei primi secoli della formazione del diritto musulmano, fra cui i quattro capofila delle scuole giuridiche sunnite.

- ▶ *Mujtahid muntasib* (socio): questo giurista segue un imam per quanto riguarda i Fondamenti del Diritto musulmano, ma diverge da lui nei rami del diritto. È il caso d'Abu-Yusuf (d. 798) e d'Al-Shaybani (d. 805).
- ▶ *Mujtahid fi al-madhab* (secondo una scuola): questo giurista segue il suo imam tanto nei Fondamenti che nei rami del Diritto musulmano, ma raggiunge soluzioni personali nelle questioni non affrontate dall'imam.
- ▶ *Mujtahid murajjih* (preponderante): questo giurista sceglie una soluzione fra le soluzioni divergenti dei giuristi che l'hanno preceduto.
- ▶ *Muhafidh* (conservatore): questo giurista conosce quel chi è stato fatto prima di lui e si pronuncia in conformità, preferendo un'opinione su un'altra.
- ▶ *Muqallid* (imitatore): questo giurista arriva a capire i libri dei precedenti, senza sapere distinguere tra ciò che è bene e meno bene.

2) Condizioni concernenti il contenuto dell'*ijtihad*

Le condizioni richieste dai mujtahid e la loro classificazione in varie categorie dimostrano che chi è incaricato di determinare la norma da applicare non ha una libertà totale di decisione. Si distingue a tale proposito tra varie situazioni:

- ▶ La precisazione chiesta è regolata da un testo chiaro. In questo caso, il *mujtahid* non può ricorrere all'*ijtihad*. Così, nessuno ha il diritto di mettere in dubbio la necessità di compiere la preghiera, la parte degli eredi, il pellegrinaggio, la sanzione del furto, il divieto del consumo d'alcool, l'elemosina legale, questi settori essendo regolati nel Corano e nella Sunnah da testi chiari. Di qui la norma giuridica musulmana "Nessuno sforzo razionale di fronte ad una disposizione esplicita" (articolo 14 della *Majallah*).
- ▶ La precisazione chiesta è regolata da un testo che si presta a varie interpretazioni. Se i *mujtahid* di un'epoca data pervengono ad una decisione unanime riguardante questo testo, non è più possibile poi proporre interpretazioni differenti.
- ▶ La precisazione chiesta è regolata da un testo che si presta a varie interpretazioni e non ha suscitato una decisione unanime. In questo caso, il *mujtahid* può e deve, attraverso i principi linguistici e legislativi, provare a rendere un senso più probabile che l'altro, ed agire secondo il risultato al quale giunge. Nulla impedisce di provare ad interpretare il testo anche se i *mujtahid* delle epoche precedenti avevano raggiunto un risultato divergente.
- ▶ Infine, la precisazione chiesta non è stata regolata da alcun testo, chiaro o non. In questo caso, i *mujtahid* di qualsiasi epoca hanno una gran libertà per trovare le norme ricorrendo agli strumenti dell'*ijtihad* (l'analogia, la preferenza, gli interessi non regolati, l'usanza). Ritourneremo, in seguito, su questi concetti.

Queste limitazioni chiudono in realtà la porta dell'*ijtihad*, chiusura che sarebbe intervenuta a partire dell'11^{mo} secolo. Nel suo libro uscito in francese alla fine del 19^e secolo, Savvas Pacha contesta questa chiusura, ma riconosce che i musulmani non ammettono l'*ijtihad* che all'interno di precisi limiti:

Lo sforzo legislativo non ha mai cessato e non cesserà di esercitarsi (nell'islam). Non c'è affatto ragione affinché la sua azione progressista e benefica si fermi. Tutti i fatti nuovi, tutte le questioni nuove che si presentano al pretore musulmano, ricevono certamente la loro soluzione sulla base dei metodi esistenti, purché il mufti sia all'altezza della sua posizione eminente.

Lo sforzo la cui azione è considerata come avendo preso fine nell'ortodossia (musulmana) è uno sforzo speciale. È lo sforzo destinato a creare una legislazione nuova, e specialmente un quinto metodo legislativo.

I musulmani ortodossi non ammettono che qualsiasi dotto sia libero di creare al suo modo nuove norme, nuovi metodi per servirsene come gli aggrada nella ricerca delle verità e delle soluzioni giuridiche e giudiziarie. Temono gli smarrimenti dello spirito umano, i dissensi dei giuristi, le scissioni e le lotte che possono risultarne, senza necessità né ragione plausibile, con la moltiplicazione illimitata dei metodi. Lasciano liberi giureconsulti nell'utilizzo di una dei quattro metodi, nell'applicazione delle norme ivi contenute. Riconoscono che la porta dello sforzo è sempre aperta per le ricerche fatte secondo questi quattro metodi, ma ritengono che questa porta

sia chiusa a chi si proponesse di creare un quinto metodo tramite il quale operare una rivoluzione nella scienza del diritto e nella giurisprudenza¹.

I limiti di cui parla Savvas restano di rigore ancora oggi, nonostante il fatto che gli autori musulmani contemporanei negano la chiusura della porta dell'*ijtihad* o richiedono la sua riapertura. Coloro che non rispettano questi limiti pagano la loro audacia con la vita, come fu il caso del Sudanese Mahmud Muhammad Taha impiccato nel 1985 per avere presentato una nuova teoria che riguarda l'abrogazione. Ci ritorniamo più oltre². Per attenuare il pericolo che costituiscono gli spiriti "non disciplinati", 'Abd-al-Wahhab Khallaf si spinge a rifiutare agli individui il diritto di praticare l'*ijtihad*. Questo è, secondo lui, la causa del disordine legislativo nel diritto musulmano. L'*ijtihad* dovrebbe limitarsi, secondo questo autore, alla Comunità legislativa (*al-jama'ah al-tashri'iyah*) di cui ogni individuo soddisfa le condizioni suddette del *mujtahid*. Esige anche che il *mujtahid* rimane nell'ambito del metodo e dei mezzi riconosciuti dal Diritto musulmano³.

3) Imitazione

A) Chi può imitare chi?

L'*ijtihad* non è alla portata di tutti. Ne consegue che per alcune questioni e per la maggioranza delle persone, occorrerebbe accontentarsi di seguire l'opinione di altri. È l'imitazione (*taqlid*) che significa dal punto di vista letterale il fatto di mettersi al collo un collare, e per estensione di prendere il parere di un *mujtahid* e di seguirlo senza sapere la base teorica di questo parere. Non entra in questo concetto il fatto di accettare un detto di Maometto, poiché una parola di Maometto è una base in sé. Non entra neppure in questo concetto il fatto di accettare il parere altrui conoscendo la sua base ed approvandolo.

Il *mujtahid*, normalmente, non ha il diritto di imitare un altro *mujtahid*. È obbligato a fornire uno sforzo (*ijtihad*) e deve applicare a sé stesso il risultato del suo *ijtihad*. La sua opinione equivale qui alla norma di Dio; non può abbandonarla per l'opinione di un'altra persona, poiché chi è consapevole di una cosa deve agire di conseguenza. Questo non sarebbe il caso se il *mujtahid* dubitasse della sua posizione. In questo caso, deve rivolgersi a qualcun altro più erudito di lui ai sensi del versetto:

Chiedete alla gente della Scrittura, se non lo sapete (16:43; ripetuto in 21:7).

Alcuni ammettono che il *mujtahid* si rivolge ad un altro se non ha avuto il tempo di compiere uno sforzo. Chi è incapace di praticare l'*ijtihad* è invece obbligato a rivolgersi a chi ne è capace. La legittimità di questo atteggiamento deriva dal fatto che è impossibile che ogni individuo possa raggiungere il livello di *mujtahid*. Esigerlo sarebbe esporre l'essere umano ad un grande imbarazzo, e questo è contrario al principio enunciato dal versetto 22:78: "Egli non ha posto nulla di gravoso nella religione". Il Corano dice:

Quando si dice loro: "Venite a quello che Allah ha fatto scendere al Suo Messaggero", dicono: "Ci basta quello che i nostri avi ci hanno tramandato!". Anche se i loro avi non possedevano scienza alcuna e non erano sulla retta via? (5:104).

Questo versetto condanna l'imitazione quando consiste nel seguire l'ignorante. *A contrario*, l'imitazione del dotto non è da condannare. Si invocano infine i versetti 16:43 e 21:7 suddetti. Se ne deducono che si ha soltanto il diritto di imitare chi è più erudito; e, per alcuni, quest'ultimo deve essere in vita, poiché non si può chiedere un parere ai morti.

Chi chiede il parere di un *mujtahid* può applicarlo o richiedere un secondo parere ad un altro *mujtahid* e seguire quello che vuole, a meno che abbia già applicato il primo parere; in questo caso, non ha il diritto di preferire il secondo affinché non ci sia contraddizione nell'azione. Deve tuttavia, in caso di contraddizione nei pareri, seguire il parere del più erudito e del più pio. Se i due sono di

¹ Savvas, parte I, capitolo I, p. 145-146.

² V. Parte IV, capitolo I.III.3.

³ Khallaf: Masadir, p. 13.

analogo valore, allora può scegliere, secondo alcuni, la soluzione la più facile; per altri al contrario, la soluzione più esigente.

B) Campo di applicazione ed estensione dell'imitazione

Per alcuni, non si ha il diritto di credere nei dogmi religiosi per imitazione, e su semplice parere dei altri. Ma si ammette che un comune mortale possa fidarsi al parere dei dotti se non ha dubbio riguardo a ciò che gli è riferito. Se, invece, ha dubbi, ciò non gli basterebbe.

Per altri, l'imitazione sarebbe permessa, o anzi obbligatoria, quando si tratta di norme dogmatiche e di principi di base che sfuggono all'influenza dell'*ijtihad*. Queste concezioni, secondo alcuni, non dovrebbero essere rimesse in questione. Quanto agli altri settori, l'imitazione è permessa soltanto all'ignorante. Alcuni, tuttavia, esigono anche dall'ignorante di compiere uno sforzo per capire quello che fa.

I giuristi si sono anche posti la questione se si ha il diritto di imitare un altro imam che quello al quale si aderisce, e se si ha il diritto di seguire in una questione un imam; e, in un'altra questione, un altro imam. Le opinioni divergono anche quanto al diritto di ricorrere, per i sunniti ad un'opinione di un imam al di fuori dei loro quattro imam.

Accostare le norme di varie scuole in una stessa istituzione può condurre ad un tipo di patchwork che consiste nel cucire insieme delle norme per arrivare ad un risultato che nessun imam avrebbe autorizzato. Si parla di *talfiq* o *huqum murakkab*. Essa è vietata se mira alla soddisfazione di desideri personali, senza altra ragione valida, aprendo la porta a qualsiasi tipo d'abuso. Molte precisazioni sono apportate:

- ▶ I dogmi e principi di base non possono essere oggetto di divergenze, d'*ijtihad* o di accostamento delle norme di scuole differenti.
- ▶ Le norme culturali sono basate sul non imbarazzo e la tolleranza. Nulla impedisce di rielaborare queste norme, accostando pareri di scuole diverse, per rendere il dovere più facile poiché non toccano i diritti dei altri. Questo sarebbe il caso, invece, dell'elemosina religiosa in favore dei poveri: non è permesso, qui, scegliere norme per rendere questo diritto caduco.
- ▶ Le norme che stabiliscono divieti possono essere messe insieme soltanto in caso di necessità. Si cita Maometto: "Quando il divieto e il permesso sono presenti entrambi, il divieto prende il sopravvento"; "Abbandona ciò di cui dubiti a favore di ciò su cui non hai dubbi". Nuovamente, occorrerebbe evitare che ciò sia realizzato a spese dei diritti dei altri.
- ▶ Le norme concernenti le relazioni tra le persone (matrimoni, contratti, ecc..) possono essere oggetto di compilazione accostando pareri di scuole differenti a condizione che ciò sia nell'ambito degli obiettivi dell'istituzione in questione. Non si dovrebbe usare la compilazione per distruggere il matrimonio e rendere infelice i bambini e l'altro coniuge. Si dà l'esempio di qualcuno che si sposasse senza tutore seguendo la scuola hanafita, e senza testimoni, seguendo la scuola sciafi'ita. Si ritiene che tale matrimonio sarebbe invalido.

Va aggiunto a queste distinzioni il divieto della compilazione che viola una norma stabilita dall'autorità, poiché favorirebbe l'anarchia legislativa, e di quella che consiste nell'imitare un imam e, in seguito, ritornare sulla propria decisione per seguire un altro.

La questione ha un'implicazione legislativa. La maggior parte degli stati musulmani prescrive nelle loro leggi la necessità di ricorrere ad una scuola data per colmare una lacuna, ma questi Stati si permettono di stabilire le loro leggi sulla base di varie scuole. Questo deriva dal bisogno che hanno gli Stati di legittimare le norme che stabiliscono, sia pure al di fuori della scuola ufficiale.

4) Divergenze nell'ijtihad

Se si ammette che non si può avere divergenza nelle materie necessariamente conosciute in religione (*ma 'ulima min al-din bil-darurah*) e che la verità in questo settore è una e unica, tutto il resto può essere oggetto di opinioni divergenti. Chi ricerca una soluzione ad un problema ha la scelta tra varie opinioni. "La divergenza delle opinioni è una misericordia", dice Maometto.

La corrente chiamata *al-musawwibah* considera qualsiasi opinione come vera e prescrive ad ogni persona di seguire l'opinione che ritiene vera. Il Corano dice a tale riguardo: "Allah non impone a nessun'anima al di là delle sue capacità" (2:286). Un'altra corrente, chiamata *al-mukhatti'ah*, considera una sola opinione come vera, e false tutte le altre. Colui che giunge alla vera soluzione è nella verità, e chi non vi giunge è in errore, ma è scusabile. Entrambi tuttavia hanno merito. Maometto avrebbe detto: "Se un governatore compie uno sforzo di ragionamento e raggiunge l'opinione vera, ha due meriti; ma se si fuorvia, ha un merito".

In realtà le due correnti si incontrano; i primi vogliono dire che la persona che raggiunge un'opinione è tenuta ad agire secondo questa opinione, anche se è obiettivamente nell'errore. Si è tuttavia rifiutato di estendere questa argomentazione ai non musulmani che rifiutano di aderire all'islam. Questi non possono moralmente invocar la loro incapacità di raggiungere la verità rappresentata dall'islam. Si cita contro di loro due versetti del Corano:

Il Giorno in cui Allah li resusciterà tutti, giureranno [davanti] a Lui come giuravano [davanti] a voi, credendo di basarsi su qualcosa [di vero]. Non sono forse loro i bugiardi? (58:18).

Questa vostra supposizione a proposito del vostro Signore vi ha condotti alla rovina e ora siete fra i perduti (41:23).

Si ritiene anche che l'*ijtihād* non è di portata universale, applicabile sempre ed ovunque. Ogni regione ed ogni epoca possono raggiungere un'opinione che le è propria secondo le circostanze. Si riporta a tale riguardo che 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) accettava a Medina la testimonianza di un solo testimone che presta il giuramento, considerando il suo giuramento come un sostituto del secondo testimone. Quando fu nominato califfo e si trovava a Damasco, esigeva due testimoni (due uomini o un uomo e due donne). Giustificò questo cambiamento dicendo: "Abbiamo trovato la gente di Damasco diversa di quella di Medina". Abu-Hanifah (d. 767) aveva all'inizio ammesso che i Persiani leggessero il Corano in persiano durante la preghiera finché avevano della difficoltà a pronunciare l'arabo, a condizione che non lo facessero per settarismo. Ma appena appresero la lingua araba, ritornò sulla sua decisione, temendo l'espansione delle sette. Iyad Ibn 'Abd-Allah giudice dell'Egitto, aveva scritto al califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) chiedendogli la soluzione di un problema. Il califfo gli rispose che non ne sapeva nulla e che l'affare era lasciato al giudice perché la decidesse secondo la sua opinione. Si cita qui l'esempio dell'imam Malik (d. 795). Il califfo Al-Mansur (d. 775) gli chiese di redigere un libro che lasciasse da parte i sotterfugi d'Ibn-al-'Abbas (d. v. 686) ed il rigore d'Ibn-'Umar. Malik scrisse allora *Al-Muwatta'* che il califfo voleva in seguito imporre a tutte le regioni musulmane, ma Malik gli sconsigliò questo passo perché ogni regione aveva le sue fonti della Sunnah che seguiva ed alle quali essa credeva. Così, il califfo rinunciò al suo progetto.

5) Inversione dell'*ijtihād*

Che fare se un *mujtahid* dà un parere e, in seguito, raggiunge un parere contrario? Si distingue qui tra varie situazioni:

A) *Ijtihād* del giudice

Se il *mujtahid* è un giudice e se, in seguito, un altro parere contrario è espresso da lui o da un altro giudice, non è permesso di contraddire il primo parere. Questo è motivato dalla sicurezza nei giudizi. Se si aprisse la porta alla cassazione, nulla impedirebbe in questo caso che un terzo parere venisse ad annullare i due pareri precedenti. Si cadrebbe così nell'incertezza ed in un circolo vizioso di annullamenti reciproci.

Questa norma, tuttavia, subisce varie eccezioni. Così, è possibile contraddire un parere se viola un testo chiaro, una norma stabilita dall'unanimità o una norma stabilita dall'analogia. In questo caso, non si dice che si tratta di una cassazione di un parere con un parere, ma con una prova certa (*qati'*). Si riporta a questo riguardo che 'Umar (d. 644) chiese ad un reclamante notizie di un affare giudiziario. Lo informò della decisione presa dal giudice. 'Umar replicò che se fosse stato il giudice avrebbe deciso diversamente. Il reclamante gli disse: "E chi t'impedisce di farlo ora?". 'Umar rispose: "Se io avessi potuto riferirmi al libro di Dio ed alla Sunnah, lo avrei fatto, ma non faccio

che esprimere la mia opinione nell'affare, e ad ogni giudice la sua opinione propria". Si riporta anche che 'Umar ha preso una decisione in un affare, ed una decisione diversa in un affare simile l'anno seguente. Gli ricordarono la propria decisione precedente. Rispose: "La decisione dell'anno scorso era quella dell'anno scorso, e quella d'oggi è d'oggi. Mantenne così le due decisioni contraddittorie.

Inoltre, è possibile contraddire un parere del giudice nei casi seguenti:

- ▶ Se procede con imitazione e non con lo sforzo, perché un *mujtahid* non dovrebbe imitare un altro *mujtahid*.
- ▶ Se procede con imitazione di un imam come Al-Shafi'i (d. 820), ma non ha rispettato i testi di quest'ultimo nel suo parere senza avere raggiunto il grado dell'*ijtihad*.
- ▶ Se procede con imitazione di un imam che non è quello al qual è affiliato, in settori in cui non ha il diritto di cambiare imam.

B) Ijtihad in relazione con sé stesso

Se un *mujtahid* raggiunge un parere per disciplinare i suoi atti e se, in seguito, cambia parere, allora deve adattarsi al suo nuovo parere. Così, se sposa una donna pensando che non sia necessario associare il tutore di questa, e in seguito ritorna su questa posizione, allora deve lasciare sua moglie, altrimenti vive nell'illiceità. Questa stessa norma si applica a proposito di chi lo imita. Così, se il mufti esprime ad un consulente un parere basato sull'*ijtihad*, e se, in seguito, il mufti cambia parere, è obbligato ad informare il suo consulente del cambiamento del suo parere.

C) Ijtihad tra due mujtahid

Un uomo ed una donna, tutti due capaci di praticare l'*ijtihad*, si sposano. Il marito ripudia sua moglie e ritiene, in seguito, che il ripudio sia invalido mentre la donna pensa l'opposto. Il marito, in questo caso, pensa che sia legittimo avere relazioni sessuali con sua moglie, e la donna è di parere contrario. La soluzione sarebbe che sottopongano il loro litigio al giudice: dovranno seguire la sua decisione.

IV. Fatwa come settore d'ijtihad

L'*ijtihad* continua, ancora oggi, a svolgere un ruolo importante, in particolare attraverso l'istituzione della fatwa (decisione religiosa) conforme al diritto musulmano. Tutti hanno in mente la *fatwa* dell'imam Al-Khumeini del 13 febbraio 1989 condannando Salman Rushdie alla pena di morte a seguito del suo libro *I versetti satanici*. Ma non è né il solo impiego che si è fatto di questa istituzione musulmana né il solo modo con il quale le autorità religiose musulmane esercitano la loro influenza sia all'interno che all'estero dei paesi dell'Islam. È dunque importante soffermarsi su questa istituzione¹.

1) Senso ed importanza della fatwa

A) Senso

La *fatwa* è il parere espresso dal *mufti*, esperto della religione musulmana, a seguito di una consultazione da parte di privati od organi ufficiali per conoscere la posizione esatta da adottare, sul piano culturale, giuridico o politica, per essere in conformità con la religione musulmana.

¹ Su questa istituzione, v. in particolare: Aldeeb Abu-Sahlieh: L'institution du mufti; Walsch: Fatwa; Tyan: Histoire de l'organisation judiciaire, p. 219-230; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti; Al-Khatib: Kitab al-faqih; Al-Imadi: Salah al-'alam; Al-Nawawi: Adab al-fatwa; Al-Qaradawi: Al-fatwa; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in.

Il Corano utilizza undici volte il verbo *fata* sotto le sue varie forme per indicare il fatto di chiedere/dare a qualcuno una risposta su un affare¹. Citiamo qui due di questi versetti:

Ti interpelleranno a proposito delle donne. Di': Allah vi risponde a riguardo (4:127).

Ti chiederanno un parere. Di': A proposito del defunto che non lascia eredi, [né ascendenti né discendenti] Allah vi dice: Se qualcuno muore senza lasciare figli ma ha una sorella, ad essa toccherà la metà dell'eredità (4:176).

Si legittima il ricorso ad un *mufti* col Corano:

Prima di te non inviammo che uomini da Noi ispirati. Chiedete alla gente della Scrittura, se non lo sapete (16:43; ripetuto in 21:7).

B) Importanza

Come si vede nei due versetti 4:127 e 4:176 suddetti, Dio fa ufficio di *mufti*, risponditore. Informa Maometto sulla risposta da dare. Questo era possibile durante la durata della rivelazione. Dopo la morte di Maometto che mise fine alla rivelazione, occorreva trovare qualcuno che poteva rispondere alle domande che la rivelazione lasciava aperte o sui quali non dava risposta chiara. I califfi e i dotti religiosi musulmani hanno riempito questo ruolo. Il *mufti* chi risponde alle domande diventa, agli occhi dei giuristi musulmani, un sostituto di Dio, un conoscitore della sua volontà, un fornitore delle sue istruzioni, un erede dei profeti. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) riassume questa idea nel titolo che dà al suo libro *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin* (L'istruzione dei firmatari al posto del padrone dell'universo).

Chiedere una *fatwa* di un *mufti* è un obbligo morale, con implicazioni a volte giuridiche al riguardo degli altri², per il credente che vuole vivere in conformità con la sua religione. I libri classici affermano anche che se il richiedente non trova un *mufti* competente, deve intraprendere un viaggio alla sua ricerca, anche fuori del suo paese. Se, ciò nonostante, non trova nessuno per informarlo, il richiedente sarebbe allora nella posizione storica che precedeva la rivelazione: non può essere responsabile dei suoi atti qualunque cosa faccia³.

Come corollario a questo obbligo del richiedente, è indispensabile che la società abbia un *mufti*. L'assenza di tale personaggio rende la società intera peccatrice. Non si ha il diritto di abitare un paese che non dispone di un *mufti*. L'importanza di questa istituzione è illustrata dal Corano che dispensa dal dovere di partecipare alla guerra alcune persone incaricate di informare altri in materia di religione (9:122).

D'altra parte, il *mufti* è obbligato, moralmente, a rispondere ad una domanda che gli è posta se non esistono altri *mufti* nella sua regione. Se esistono tali *mufti*, la sua risposta diventa facoltativa. L'obbligo di dare una *fatwa* è basato sul versetto coranico:

Coloro che dissimulano i segni e le direttive che Noi abbiamo rivelato, dopo che nel Libro chiaramente li esponemmo agli uomini... ebbene, ecco coloro che Allah ha maledetto e che tutti maledicono (2:159).

Si cita anche un detto di Maometto che afferma:

Colui a cui è chiesto a proposito di conoscenze e le nasconde, sarà imbrigliato il giorno della resurrezione con una briglia di fuoco.

La *fatwa* è normalmente gratuita. Esigere denaro in cambio di una *fatwa* è simonia. Tuttavia si tollera che il *mufti* accetti un salario che gli abitanti della sua zona si accorderebbero ad attribuirgli. Se è nominato dallo Stato, può ricevere il trattamento destinato al suo carico. Alcuni ricorrono ad un'astuzia: una *fatwa* orale è gratuita; ma se il richiedente la vuole per iscritto, può affittare i servizi del *mufti*.

¹ Corano 4:127 (2 fois); 4:176 (2 fois); 12:46; 12:41; 12:43; 18:22; 27:32; 37:11; 37:149.

² È soprattutto in materia di matrimonio e di ripudio che la *fatwa* ha un effetto giuridico nella relazione agli altri poiché l'uomo, sposandosi o ripudiando la sua moglie, agisce della sua iniziativa, senza necessità d'intervento dello Stato. Ma prima di agire, gli arriva spesso di consultare un *mufti* che gli indica l'atteggiamento ad avere.

³ Questa posizione ricorda il principio *Nullum crimen, nulla poena sine lege*.

C) Settori di interesse del mufti

Il *mufti* aveva un ruolo molto importante all'inizio dell'islam con la sua espansione territoriale e nuovi convertiti desiderosi di conoscere le norme di questa religione in assenza di legislatore nel senso moderno del termine. Ieri, come oggi, ogni persona ha il diritto di proporsi come *mufti*, qualificandosi agli occhi del pubblico con le sue conoscenze giuridiche e religiose. Questa libertà lasciata agli individui deriva dall'assenza di casta clericale stabilita dalla religione musulmana.

L'autorità suprema, cosciente dell'influenza considerevole esercitata dai dotti religiosi, si è preoccupata di istituire dei giuristi incaricati di *fatwa*. Così, il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) designò tre persone a cui affidò l'incarico di *fatwa* in Egitto. Due fra loro erano indigeni del paese ed il terzo era d'origine araba. L'autorità pubblica, con la designazione di questi o quei giureconsulti, non faceva che rispondere ai bisogni della popolazione. Il *mufti*, anche se è designato dall'autorità pubblica, e il *mufti* dell'epoca ottomana, diventato un vero funzionario pubblico, rimangono sempre al servizio dei cittadini. Questa tradizione si è mantenuta fino ai nostri giorni.

Ibn-Khaldun cita fra i sei settori pubblici di carattere religioso l'incarico di *fatwa*, dopo la preghiera e prima della giurisdizione. Distingue tra i giureconsulti delle moschee principali delle città e quelli delle moschee secondarie. Occorre assimilare a questi ultimi i *mufti* che ricevono, in particolare, presso di loro o altrove. L'autorità si riserva il diritto di nominare i giureconsulti che devono tenere udienza, pagando loro un trattamento allo stesso titolo degli altri funzionari dello Stato¹.

Grazie alle risposte dei *mufti*, la dottrina, nel corso dei secoli, si è adattata alla pratica, l'evoluzione giuridica compendosi così silenziosamente. Queste risposte sono state trascritte in raccolte di cui un gran numero si è conservato e pubblicato ai nostri giorni. Queste raccolte servono come fonte del diritto ancora oggi². Tutti conoscono l'influenza dello sceicco Muhammad 'Abduh, *Mufti* d'Egitto di 1900 al 1905, sulla riforma del diritto della famiglia.

Oltre al ruolo dottrinale, molto spesso i tribunali ricorrono ai *mufti* per avere una *fatwa* nei processi. Ma questo ricorso è facoltativo. Il giudice, d'altra parte, non è tenuto a seguire una *fatwa* del *mufti*.

D) Abuso e regolamentazione

Come si può immaginare, questa istituzione ha conosciuto abusi. Persone senza alcuna conoscenza si sono messe ad informare il pubblico. Questo fenomeno, rilevato dagli autori classici, si ripete oggi attraverso l'invasione del mercato del libro con numerose pubblicazioni che comportano delle *fatwa* in tutti i settori.

Sul piano politico, non si nasconde il pericolo che le *fatwa* pubblicate o diffuse dalla radio, la televisione ed altri mezzi tecnici rappresentano nella formazione dell'opinione pubblica. Tanto il governo che l'opposizione, senza parlare dei gruppi religiosi di qualsiasi tendenza, usano tali *fatwa* per incanalare questa opinione.

Per attenuare gli abusi di questa istituzione, gli autori classici e contemporanei stabiliscono norme che devono rispettare i *mufti* come il suo richiedente. Ci ritorneremo.

Per dissuadere alcuni dal dedicarsi alla pratica *fatwa*, degli autori classici e contemporanei chiedono al potere pubblico di intervenire, in particolare riguardo ai *mufti* ignoranti³. E poiché questo intervento può essere considerato come un attacco alla libertà del *mufti*, si insiste più sulla costrizione morale. Si cita Maometto che avrebbe detto che la persona che si preme a dare le *fatwa* si preme verso l'inferno. Si segnala l'esempio di compagni di Maometto che rifiutavano di rispondere alle domande e preferivano rinviare il richiedente ad altri, per umiltà e per scaricarsi dalla responsabilità morale che implicava l'esercizio di tale funzione. Una persona che risponde a

¹ Ibn-Khaldun: Discours sur l'histoire universelle, p. 436-437.

² Segnaliamo qui Majmu' fatawa al-shaykh Ahmad Ibn-Taymiyyah (37 volumi), Al-Fatawa al-hindiyyah (6 volumi) e il libro d'Al-Wansharisi intitulé Al-mi'yar al-mu'rib (13 volumi). Più vicino a noi, segnaliamo che il ministero di waqf egiziano pubblica una raccolta che copre le *fatwa* importanti emesse dal 21 novembre 1895. Diciannove volumi sono stati pubblicati finora sotto il titolo Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah..

³ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 17-18; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 150-151.

ogni questione che gli è posta è definita matta. Grandi giuristi non esitavano a rispondere alle domande: "Non so", "lo ignoro". Abu-Hanifah (d. 767) diceva: "Se non temessi la perdita della scienza, mi sarei astenuto dal rispondere alle domande"¹. Per discolpare i mufti, i giuristi musulmani dicono: "Quello che dice non so è come quello che dà una fatwa". Così, il mufti non si sente spinto a dare fatwa a torto, sentendosi in dovere di rispondere ai suoi ricorrenti.

E) Fatwa tra modernismo e integrismo

Abbiamo segnalato più in alto riguardo al ruolo importante che gioca il *mufti*. In un libro recente, Al-Qaradawi, *mufti* molto popolare, solleva il problema rappresentato dalle due correnti di *mufti*: integralisti e modernisti.

I *mufti* integralisti negano che la società sia sottoposta alla legge dell'evoluzione. Si basano sui vecchi libri e sulle vecchie *fatwa*. Al-Qaradawi cita a titolo d'esempio coloro che respingono la testimonianza di quelli che radono le loro barbe; proibiscono che le donne vadano alla moschea per evitare la tentazione; rifiutano il ricorso agli strumenti moderni per determinare la comparsa della luna come inizio del digiuno di Ramadan. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah già al quattordicesimo secolo, aveva messo in guardia contro un atteggiamento conservatore, che non tiene in nessun modo conto dell'evoluzione della società. Gli autori classici stessi hanno modificato il loro insegnamento per adattarlo alla società².

Tale argomento contro i conservatori, tuttavia, non deve fuorviarci. I modernisti, anche loro, sono oggetto di critiche ancora più virulente. Questi modernisti, spiega Al-Qaradawi, attirati dal successo materiale dell'occidente, cercano di imitarlo. Ora, le leggi dell'occidente sono basate sulla sua filosofia e la sua concezione religiosa ed esistenziale. Così, Al-Qaradawi respinge i pretesti avanzati dai modernisti tesi a legalizzare gli interessi bancari, le assicurazioni, o l'uguaglianza tra l'uomo e la donna in materia di successione. Alcuni di questi modernisti provano a creare norme, a giustificare uno stato di fatto creato dai colonizzatori, o a conformarsi. Tali compromessi, dice Al-Qaradawi, non sono ammissibili. Anziché subordinare il diritto musulmano alla realtà, occorrerebbe cambiare la realtà per adattarla al diritto musulmano³.

2) Norme che disciplinano l'istituzione di mufti

È raro trovare nelle leggi attuali tutte le norme che disciplinano l'istituzione di *mufti*. Pertanto, citiamo qui le norme classiche alle quali rinviano i libri contemporanei⁴.

A) Condizioni d'attitudine del mufti

- ▶ Il *mufti* deve essere musulmano poiché la funzione di *mufti* è di carattere religioso.
- ▶ Deve essere adulto. Questa condizione è così tanto ovvia che gli autori classici trascurano di citarla. È inclusa nella condizione della qualità di *mujtahid*. Sopra l'età di pubertà, non c'è nulla in contrario a che un giovane, avente le conoscenze giuridiche necessarie, si dedichi alla professione. Nella legge siriana, il *mufti* deve avere 30 anni.
- ▶ Deve essere equo (*'adl*). Questa condizione è interpretata qui più rigorosamente che in materia di giurisdizione. Mentre la dottrina, che constata l'abbassamento del livello della moralità pubblica, ammette la validità della nomina di un giudice empio (*fasiq*), continua ad insegnare che l'uomo empio non può essere riconosciuto *mufti*. Un'opinione opposta è tuttavia sostenuta da alcuni autori.

¹ Al-'Imadi: Salah al-'alam, p. 30-36; Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 13-18; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 71-85; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 44-45.

² Al-Qaradawi: Al-fatwa, p. 90-103.

³ *Ivi*, p. 82-90 e 124-127.

⁴ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 19-22; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 85-109; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 56-62; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 258-260.

- ▶ Deve essere *mujtahid*, cioè possedere la scienza giuridica ed essere capace di arrivare con un ragionamento personale a fornire la soluzione esatta di una difficoltà giuridica. Ma mentre si ammette la nomina di un giudice che è ignorante, non si è ammesso di nominare un *mufti* ignorante, poiché il giudice che ignora può ricorrere alla *fatwa* del *mufti*, mentre quest'ultimo deve ricorrere alle sue conoscenze personali per potere esprimere un parere utile. Ne consegue che il *mufti* deve almeno essere capace di ricercare negli scritti dei giuristi famosi la soluzione della difficoltà giuridica che gli è sottoposta. Oggi, in Giordania ed in Siria, è richiesto che il *mufti* sia laureato di una facoltà di diritto musulmano.
- ▶ Non è necessario che il *mufti* sia di sesso maschile, facoltà del resto puramente teorica poiché non si incontra, sembra, un esempio di una donna che ha esercitato la professione di *mufti*. Inoltre la cecità ed il mutismo non costituiscono impedimenti all'esercizio della *fatwa*.
- ▶ Lo statuto della libertà non è necessario. Lo schiavo nel passato poteva essere *mufti* poiché la condizione della libertà era imposta soltanto a quelli che esercitano una funzione pubblica. Ciò può significare che il *mufti* nominato dallo Stato deve essere libero, ma non il *mufti* privato.
- ▶ Secondo alcuni, le funzioni di *mufti* e di giudice sono incompatibili. Ma si ammette che il giudice possa dare consultazioni in materia religiosa. La dottrina dominante afferma tuttavia che la sola restrizione consiste nel divieto al giudice di dare un consulto ai litiganti che gli hanno già sottoposto la loro controversia.
- ▶ Il fatto che il richiedente e il *mufti* siano parenti non costituisce un impedimento poiché la *fatwa* del *mufti* non costringe. Non deve tuttavia essere un avversario del richiedente.

B) Qualità personali del mufti

Oltre alle condizioni precedenti, il mufti deve soddisfare condizioni personali¹.

- ▶ Il *mufti* deve essere ben intenzionato, la buona intenzione essendo considerata come il punto centrale in ogni azione. Dà al *mufti* un certo carisma.
- ▶ Deve essere posato (*halim*) rispettabile (*lahu waqar*) e calmo (*lahu sakinah*). Deve astenersi da dare una *fatwa* in stato d'emotività: rabbia, fame, tristezza, gioia eccessiva, sonno, difficoltà, calore schiacciante, malattia penosa o qualsiasi altro stato che lo allontana dalla moderazione.
- ▶ Affinché la gente non possa comprarlo, è raccomandato che il *mufti* non sia nella necessità. Inoltre deve conoscere la gente, le loro astuzie, le loro malizie e le loro usanze.
- ▶ Come per le funzioni giurisdizionali, il mufti deve evitare di ricercare questa funzione; deve lasciarsi chiamare con il suo merito e la necessità della società.

C) Norme di forma della fatwa

I giuristi hanno stabilito delle norme di procedura che deve rispettare il mufti².

- ▶ Il *mufti* deve trattare le questioni che lui sono sottoposte cronologicamente. Se ignora la data nella quale due domande gli sono state sottoposte, può tirarli a sorte. Può tuttavia dare priorità alla donna o al viaggiatore che viene da lontano. Se ci sono molte donne o molti viaggiatori, procede secondo l'ordine cronologico o la sorte.
- ▶ Il *mufti* deve leggere bene gli incartamenti relativi alla questione fino alla fine, poiché la questione appare alla fine. Se non comprende la questione, chiede delle spiegazioni. In caso di un errore grave nella questione, sceglie l'interpretazione più favorevole. Se c'è vuoto tra le linee o alla fine, lo traccia perché il richiedente non vi aggiunga in un secondo tempo delle parole per distorcere la risposta.

¹ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 17 e 38-39; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 113; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 77, 145-146 e 174; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 250-258 e 284.

² Al-Nawawi: Adab al-fatwa, 45-63; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 87-94 e 97; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 134-145; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 219.

- ▶ È preferibile che il *mufti* legga la questione ai presenti che sono esperti nell'affare, discutendo la questione con loro e chiedendo i loro consigli "con cortesia ed equità", anche se sono meno eruditi di lui o allievi. Deve tuttavia astenersi, se il richiedente di *fatwa* auspica che la questione sia conservata segreta, o se la divulgazione dell'affare può avere conseguenze negative.
- ▶ Se il richiedente è lento a capire, occorre avere della pazienza con lui e cercare di capirlo. Questo atteggiamento è meritevole. Se la questione non è chiara e se il richiedente non è presente per chiedergli delle spiegazioni, il mufti segnala per iscritto sul faldone che gli è sottoposto che ha bisogno di più informazione o chiede che il suo autore si presenti per spiegarsi. Se nonostante ciò non comprende la questione, può sia astenersi, sia proporre al richiedente un altro *mufti*. Se la domanda comporta molte questioni, alcune comprese, altro non comprese, il *mufti* risponde a quelle che ha compreso, e lascia da parte quelle non comprese.
- ▶ La risposta deve corrispondere alla questione. Il *mufti* non può rispondere ai dati conosciuti da lui se questi dati non appaiono nella precisazione chiesta. Può tuttavia dopo la risposta, prevedere il caso dove la situazione sarebbe differente da quella posta nella questione.
- ▶ La risposta può essere orale¹ o scritta. Non si richiede che la risposta sia scritta dal *mufti*, ma può essere dettata. Se il giudizio comporta molte questioni, è preferibile che la risposta sia nell'ordine delle questioni.
- ▶ La risposta deve essere fatta con una scrittura chiara, media, né fine, né grossa, con interlineari mediani, né troppo allontanati, né troppo stretti. L'espressione deve essere chiara, corretta, comprensibile dal comune mortale, e che lo specialista non possa denigrare. È preferibile che lo stile della scrittura o il calamo non siano cambiati in corso di scrittura per timore di falsificazione o di dubbio. La risposta deve essere riletta per evitare possibili errori.
- ▶ La scrittura è realizzata sia a sinistra, sia a destra, sia in mezzo del foglio. Ma il *mufti* non deve scrivere sopra la formula religiosa iniziale "In nome di Dio misericordioso compassionevole". Prima di scrivere, deve invocare l'aiuto di Dio. Deve anche chiedere l'aiuto di Dio contro il diavolo, pronunciare nome di Dio, lodarlo e pregare su Maometto.
- ▶ Il *mufti* può cominciare la sua *fatwa* con diverse formule religiose: "Il successo è da Dio", "elogio a Dio", ecc.. Termina con altre formule come "Il successo è da Dio" o "Dio è migliore conoscitore", seguita dal suo nome: tale figlio di tale, indicando la sua tribù, la sua città o la sua qualità, aggiungendo la sua scuola: sciafi'ita, hanafita, etc. Se la *fatwa* riguarda un governatore o altro uomo d'autorità, alcuni auspicano che la *fatwa* comincia con un'invocazione a Dio in suo favore: Che Dio lo rafforza, lo sostiene, ecc..

D) Norme sostanziali della fatwa

Oltre alle norme di procedura, la fatwa è sottoposta a norme sostanziali².

- ▶ La risposta del *mufti* deve essere breve e comprensibile da parte del pubblico. Alcuni *mufti* rispondevano solamente sì o no. Ma è preferibile esporre nei dettagli la sua risposta. Così, se la questione riguarda la pena prevista per il furto o di altre offese, non basta fare menzione della pena; occorre segnalare le condizioni per l'applicazione di tale pena.
- ▶ Il *mufti* non deve cercare di fare piacere al richiedente, ma dargli la risposta che si impone. Non può, ad esempio, limitarsi alla parte della *fatwa* che è gradita al richiedente e lasciare da parte quella indesiderata. Deve evitare di indicargli scappatoie per frodare le norme musulmane. Il *mufti* può tuttavia rinunciare a scrivere la *fatwa* sgradita al richiedente, ma non può in alcun

¹ Durante una visita al ministero di giustizia del sultanato di Oman (marzo 1990), il sostituto del mufti, un uomo di una certa età, rispondeva alle domande che gli poneva la gente per telefono. Le questioni riguardavano soprattutto le questioni relative al matrimonio ed alle successioni. La consultazione durava appena un minuto.

² Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 37-38, 43-45, 60 e 66-68; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 120-134 e 141-157; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 79, 81, 96-100, 134, 148-149, 164-168; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 225-227, 244-245, 270-278, 284-326.

modo rinunciare a dirgliela. Il *mufti* può utilizzare parole dure nella sua risposta per incitare il richiedente a non commettere il delitto.

- ▶ Se la richiesta di giudizio presentata al *mufti* contiene una risposta di un altro *mufti* competente, può aggiungere che conferma *la fatwa* data. Se il *mufti* non è competente, può segnalare che *la fatwa* data non è da seguire. Può anche rimproverare al richiedente di avere avuto ricorso ad un ignorante. Se la prima *fatwa* è di un *mufti* sconosciuto, si informa sulla sua persona. Se non arriva ad un'idea chiara su questo *mufti*, può astenersi da dare la sua *fatwa*. Se, invece, *la fatwa* è derivata da un *mufti* competente, ma presenta un errore ovvio, il nuovo *mufti* può fare strappare la prima *fatwa*, o aggiungere la sua *fatwa* opposta. Per alcuni, il *mufti* non dovrebbe far riferimento ad altri *mufti*, ma soltanto esprimere la sua *fatwa*, confermando o annullando *la fatwa* chi gli è sottoposta.
- ▶ Il *mufti* non è obbligato a motivare la sua *fatwa* se non quando è da presentare ad un giudice o se dà una *fatwa* contraria ad un'altra *fatwa*. Se la questione riguarda settori teologici complicati o dei versetti coranici controversi, il *mufti* deve evitare di entrare nei dettagli, ma incitare al contrario il richiedente a limitarsi alla fede. Può anche lasciare da parte tali questioni. Il *mufti* deve anche evitare di pronunciarsi su un affare che comporta termini o usanze che sono proprie ad un'altra regione che non è la sua, a meno che sia in grado di capire bene il loro senso ed il loro contenuto. Deve anche evitare di rispondere per quanto riguarda casi ipotetici per evitare la speculazione inutile.
- ▶ Il *mufti* deve evitare di dare delle risposte ambigue per non mettere il pubblico nell'imbarazzo; di trattare gli altri da miscredenti eccetto che in conformità ad un testo chiaro; di esprimersi in termini assoluti, anche se i giuristi sono unanimi nella materia, poiché spesso le soluzioni unanimi nascondono divergenze.
- ▶ Il *mufti* non deve limitarsi ad esporre il punto di vista della sua scuola. Se trova che la posizione di un'altra scuola è più giusta, è obbligato ad indicarla al suo richiedente poiché la risposta deve sempre essere conforme alla convinzione intima.
- ▶ Nel caso in cui la questione possa avere due o più risposte, il *mufti*, secondo alcuni, può dare la risposta che vuole. Altri preferiscono che il *mufti* indica le varie risposte al richiedente, lasciando a quest'ultimo la scelta. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah consiglia al *mufti* di non dare nessuna risposta fino a che è sicuro che la sua è la risposta esatta. Abu-Zahrah (d. 1974) dà due esempi di buone *fatwa* per lo stesso caso. Un uomo vuole sposarsi con una sorella di latte, il *mufti* glielo proibirà secondo l'opinione maggioritaria. Ma se un uomo sposato avendo bambini scopre che ha sposato sua sorella di latte e si preoccupa: è un fornicatore? Deve abbandonare sua moglie? Il *mufti* lo riassicurerà mostrandogli le opinioni minoritarie e manterrà unita la famiglia.

E) Norme da rispettare da parte del richiedente della fatwa

Il richiedente di *fatwa* è ogni persona che non ha raggiunto il grado di *mufti* per rispondere alle domande che egli pone. Molte norme lo riguardano¹.

- ▶ Deve assicurarsi della competenza del *mufti* che consulta. Alcuni affermano che basta che questo *mufti* sia notoriamente riconosciuto come competente; altri si soddisfanno della dichiarazione del *mufti* che è competente. In presenza di molti *mufti* possibili, il richiedente deve scegliere il più competente ed il più pio. E se intende chiedere la sua precisazione a molti *mufti*, deve cominciare con il più vecchio e il più competente. Si può ricorrere ad un *mufti* in una materia in cui è competente, mentre è ignorante in altre? Alcuni lo ammettono, altri lo proibiscono perché le norme sono spesso legate le une alle altre.

¹ Al-Nawawi: Adab al-fatwa, p. 35-37, 43 e 71-86; Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 109-110, 157-171; Al-Qasimi: Al-fatwa fil-islam, p. 75-76, 81 e 101-113; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 270, 278-281, 316, e 323-328.

- ▶ Si deve ricercare un *mufti* della propria scuola? I giuristi rispondono che il comune mortale di per sé non appartiene ad una scuola. Pertanto, è libero di consultare chi vuole. Ma occorrerebbe evitare di fissare la sua scelta sul criterio della scuola che sarebbe più favorevole alla precisazione che si chiede.
- ▶ Il richiedente non deve applicare una *fatwa* se non è personalmente convinto che sia giusta. Maometto avrebbe detto: "Domanda la *fatwa* a te stesso anche se gli altri ti hanno dato la loro". La *fatwa* dei altri non libera nessuno della sua responsabilità dinanzi a Dio. Se il richiedente ha dubbi che riguardano una *fatwa*, deve rivolgersi ad altri *mufti* per avere la loro. Ma se nel paese non ha altri *mufti*, allora può rassegnarsi, poiché Dio non domanda a nessuno più del possibile.
- ▶ Se la questione è stata trattata consecutivamente da due *mufti*, molti atteggiamenti sono consigliati: scegliere la posizione più dura o, al contrario, la più comoda; rivolgersi ad un terzo *mufti* e seguire la sua *fatwa*; scegliere la *fatwa* che vorrebbe o la *fatwa* della persona che gli sembra più competente.
- ▶ Se il *mufti* dà una *fatwa* in un affare e, in seguito, ritorna su questa *fatwa*, il richiedente è tenuto a seguire la *fatwa* ulteriore. Al-Hasan Ibn-Ziyad, amico del grande imam Abu-Hanifah (d. 767), aveva dato una *fatwa* e, in seguito, si è reso conto del suo errore. Siccome non conosceva il richiedente, ha pagato uno strillone. Si è astenuto da dare delle *fatwa* durante molti giorni fino a che ha rintracciato il suo richiedente. Secondo Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah, se il *mufti* cambia una *fatwa*, il richiedente deve rivolgersi ad un altro *mufti* e seguire la *fatwa* accordata da quest'ultimo. Ma se non esistono diversi *mufti* nel paese, il richiedente deve ritornare al *mufti* e chiedergli la ragione del cambiamento della sua *fatwa*. Se il cambiamento è motivato dall'errore del *mufti*, il richiedente è tenuto a seguire la seconda *fatwa*. Tuttavia, se il cambiamento fosse basato su una valutazione del giudice o una scelta a favore del parere di un'altra scuola, il richiedente può seguire l'una o l'altra *fatwa*.
- ▶ Se una questione che è stata una volta decisa da un *mufti* si ripete, non è più necessario porla di nuovo al *mufti*. Alcuni tuttavia raccomandano di farlo perché il *mufti* può avere cambiato parere. Per questa stessa ragione, alcuni giuristi non ammettono che una persona applichi la *fatwa* di un *mufti* morto.

F) Responsabilità del mufti

Se è provato che il *mufti* ha mancato al suo dovere di ricerca, risponde del danno che causa con la sua *fatwa*, soprattutto se è un incapace. Ma se ha fatto in un modo serio le sue ricerche, il richiedente danneggiato deve essere compensato dal tesoro pubblico¹. È l'opinione di Jad-al-Haq (d. 1996). Secondo Ibn-al-Salah (d. 1245), il *mufti* risponde del danno soltanto se è competente. Se non è competente, il difetto spetta al richiedente che non ha scelto bene il suo *mufti*². Ma che ne è se il giudice chiede il punto di vista di un *mufti* e si rende conto in seguito che il *mufti* si è fuorviato? In questo caso, la responsabilità spetta preferibilmente al giudice perché il *mufti* non dà una *fatwa* costrittiva³.

3) Ruolo del mufti oggi nei paesi musulmani

Il *mufti* continua ad occupare un ruolo di primo ordine, tanto nella vita quotidiana della gente, che nelle sfere superiori del potere. Gli si richiede di dare il punto di vista della religione, con l'obiettivo di conformarsi sul piano privato o su quello delle istituzioni economiche, o di giustificare una decisione legislativa, giudiziaria o politica.

¹ Al-Fatawa al-islamiyyah, vol. I, 1980, p. 24-26.

² Ibn-al-Salah: Adab al-mufti, p. 111.

³ Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: I'lam al-muwaqqi'in, vol. 4, p. 280-284.

A) Piano privato

Sul piano privato, i giornali, i periodici e le stazioni di radio o di televisione dei paesi musulmani mettono a disposizione del pubblico un servizio di consultazione religiosa e giuridica un po' come la rubrica della posta del cuore nelle riviste occidentali. Al-Qaradawi, un *mufti* molto popolare, dice che riceve migliaia di lettere, in vari settori, di vari paesi e di varie categorie di gente: giovani e vecchi, uomini e donne, privati e pubblici. Ne deduce che la religione rimane in primo piano. Aggiunge che i laici che cercano di espungere la religione della nostra società o di fare governare questa società con un'altra legge e non con la legge di Dio nuotano in realtà contro corrente rispetto ai loro popoli, imponendo loro con la forza norme che rifiutano. Segnala che la donna si interessa più alle questioni religiose che l'uomo. Lo spiega con il dono d'amore e di misericordia che Dio le ha concesso e che la rende più vicina alla religione dell'uomo. Ne deduce che l'influenza occidentale sulla donna musulmana non è definitiva¹.

Sul piano economico, le istituzioni bancarie cosiddette "musulmane" ricorrono a *fatwa*, per fondare le loro operazioni finanziarie. Queste *fatwa* sono pubblicate e messe a disposizione del pubblico, facendo così parte del marketing di queste istituzioni.

B) Piano legislativo

Lo Stato ricorre ai *mufti* per avere una *fatwa* prima di promulgare una legge. Citiamo qui a titolo d'esempio la questione della circoncisione femminile in Egitto. Il 7 settembre 1994, *CNN* ha diffuso durante la *Conferenza internazionale della popolazione* una pellicola sulla circoncisione di una ragazza da parte di un barbiere in una zona popolare egiziana. Questa pellicola ha causato una grand'emozione nell'opinione pubblica egiziana ed internazionale. Numerosi libri ed articoli sono stati pubblicati in questa occasione, sia a favore, sia contro la circoncisione femminile. Per calmare la tempesta, il ministro della sanità ha promesso di promulgare una legge proibendo questa pratica. Si è rivolto allora al *Mufti della repubblica* di cui ha potuto ottenere una *fatwa* favorevole alla sua posizione. In seguito, ha visitato lo sceicco dell'*Azhar* Jad-al-Haq per chiedere il suo appoggio. Quest'ultimo gli ha offerto un opuscolo distribuito gratuitamente come allegato al numero d'ottobre 1994 della rivista *Al-Azhar*. L'opuscolo conteneva una *fatwa* di cui l'essenziale era stato già pubblicato nel 1981. In questa *fatwa*, lo sceicco afferma, a tre riprese: "Se una regione cessa, di comune accordo, di praticare la circoncisione maschile e femminile, il capo dello Stato le dichiara la guerra poiché la circoncisione fa parte dei rituali dell'islam e delle sue specificità. Questo significa che la circoncisione maschile e femminile è obbligatoria"². Dinanzi a questa intransigenza, il ministro ha dovuto rinunciare al divieto legale e si è accontentato di permettere questa pratica negli ospedali³. Questo ha causato la rabbia degli oppositori alla circoncisione femminile sul piano interno ed internazionale, obbligando il ministro a ritornare sulla sua decisione, inviando il 17 ottobre 1995 ai direttori degli affari sanitari delle istruzioni che proibiscono questa pratica, istruzioni confermate l'8 luglio 1996 dal decreto 261.

C) Piano giudiziario

Sul piano giudiziario, i tribunali ricorrono ai *mufti* per avere una *fatwa* nel processo. Ma questo ricorso è facoltativo. Il giudice, d'altra parte, non è tenuto a seguire la *fatwa* del *mufti*. È tuttavia un settore dove il ricorso al *mufti* è prescritto nella legge. Il codice di procedura penale Egiziano prevede nell'articolo 381 che il tribunale deve sollecitare la *fatwa* del *mufti* della repubblica prima di comminare la pena di morte. Benché la *fatwa* del *mufti* non sia costringente per il giudice, la sentenza pronunciata senza consultare il *mufti* è nulla. La *fatwa* del *mufti* deve essere data entro dieci giorni, oltre i quali il giudice non è obbligato ad aspettare. Secondo la Commissione legislativa parlamentare, la consultazione del *mufti* mira a "procurare una calma al condannato,

¹ Al-Qaradawi: *Min huda al-islam*, 33-34.

² Jad-al-Haq, in: Aldeeb Abu-Sahlieh: *Khitan*, annessi 5 e 6.

³ Al-Nadim, p. 67.

sapendo egli che la pena di morte pronunciata contro di lui è conforme al diritto musulmano". Ma non nasconde la volontà di influenzare l'opinione pubblica. E questa sembra essere la vera ragione, secondo la dottrina, che ha auspicato che la *fatwa* del *mufti* sia costringitiva per il giudice¹. Segnaliamo qui che la *fatwa* d'Al-Khumeini contro Salman Rushdie equivale ad un giudizio. In Egitto, le *fatwa* emesse dalle alte autorità religiose musulmane contro la setta baha'i servono come base per l'arresto dei suoi membri e la loro condanna da parte dei tribunali².

Per ritornare al caso della circoncisione, l'improvviso voltafaccia del ministro della sanità nel 1996 contro la pratica della circoncisione femminile ha suscitato rabbia da parte dei difensori di questa pratica. Il dottore Munir Fawzi e lo sceicco Yusuf Al-Badri hanno fatto ricorso al tribunale amministrativo chiedendogli di dichiarare il decreto in questione contrario all'islam ed alla costituzione, quest'ultima accusa considerando i principi del diritto musulmano come la fonte principale del diritto. Il tribunale ha dato loro ragione perché il Parlamento era solo competente ad adottare una norma che comporta una sanzione penale. Il ministro della sanità ha fatto appello. Il primo ministro, il presidente del sindacato dei medici e delle organizzazioni non governative si sono aggiunti alla sua azione. Il 28 dicembre 1997, la corte amministrativa suprema ha deciso che il ministro ha agito nei limiti delle sue competenze. Ha aggiunto che il codice penale si applica alla violazione dell'integrità fisica delle ragazze con la circoncisione perché quest'ultima non ha basi religiose. Ha deciso inoltre:

Non esiste in materia di circoncisione femminile una norma musulmana chiara ed obbligatoria basata sul Corano o la Sunnah di Maometto. Gli imam dei quattro riti musulmani e i giuristi contemporanei sono in disaccordo su questo argomento nello stabilire se si tratta di un dovere o di un atto raccomandato.

Di conseguenza, secondo la corte, il decreto ministeriale non ha violato la costituzione. Ha aggiunto:

Poiché la circoncisione è un atto chirurgico senza base musulmana che la impone, la norma di base vuole che essa non sia praticata senza ragione terapeutica (...). La chirurgia, qualunque sia la sua natura o la sua gravità, fatta senza la realizzazione delle condizioni per essere autorizzata, costituisce un atto illecito sul piano del Diritto musulmano e del diritto positivo, e ciò ai sensi del principio generale del diritto della persona alla sua integrità fisica, e del principio dell'incriminazione di ogni atto non autorizzato minacciando questa integrità.

Nella prima come nella seconda decisione, il tribunale egiziano si è basato sulle varie *fatwa* dei dotti religiosi musulmani egiziani per motivare la prima decisione in favore della circoncisione, e la seconda contro di essa³.

D) Piano politico

Il ruolo del *mufti* si fa sentire nel settore della politica. Può giustificare o condannare il ricorso ad una guerra o il raggiungimento di una pace con un nemico, come fu il caso della pace tra l'Egitto ed Israele⁴. Più vicino a noi, si può citare il ricorso ai *mufti*, da parte dei paesi musulmani implicati nella crisi del Golfo, sia per condannare che per giustificare la presenza degli eserciti occidentali in Arabia Saudita e negli altri paesi ostili all'Iraq. Nonostante l'impatto che ha la *fatwa* sul pubblico in situazioni simili, non si può fare a meno di vedere nel *mufti* un servo del potere. È raro, infatti, vedere un *mufti* opporsi alla volontà del capo dello Stato. È il ruolo più ingrato e più difficile che affronta il *mufti* nella società.

¹ Husni: Sharh qanun al-'uqubat, al-qism al-'am, 756-757.

² Aldeeb Abu-Sahlieh: Liberté religieuse et apostasie dans l'islam, p. 50-51 e 69-70.

³ V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 415-416.

⁴ L'accordo tra l'Egitto ed Israele è stato oggetto di una *fatwa* di Jad-al-Haq 'Ali Jad-al-Haq il 26 nov. 1979 (in: Al-fatawa al-islamiyyah, vol. 10, 1983, p. 3621-3636). Si trova un'altra *fatwa* del 8 gennaio 1956, data da Hasan Ma'mun, relativa alla pace con gli ebrei in Palestina ed ai trattati conclusi con gli stati coloniali ostili agli Arabi ed ai musulmani che sostengono gli ebrei nelle loro aggressioni. (Ivi, vol. 7, 1982, p. 2643-2647). V. anche Al-Qalqili: Al-fatawa al-urduniyyah.

E) Mufti dello Stato

Si trovano oggi molti libri che parlano dell'istituzione del *mufti* in generale. Poco è detto del *mufti* di Stato. Occorrerebbe, per riempire questa lacuna, studiare le leggi, la giurisprudenza e la pratica dei vari paesi in materia. Proviamo qui a presentare sommariamente la situazione in Giordania, in Siria ed in Egitto.

a) In Giordania

Un organismo di *fatwa*, diretto dal *Mufti generale* è integrato al *Ministero di waqf*. I *mufti*, dipendenti dal *Mufti generale*, sono nominati nei centri urbani; sono laureati dell'università. Oltre a dare *fatwa*, devono sorvegliare i culti nelle moschee ed il loro personale: predicatori, insegnanti di religione, ecc.. Devono presentare al *Mufti generale* un rapporto mensile sulle loro *fatwa*, che devono essere iscritte, come pure le questioni, in un registro. Il *Mufti generale*, a sua volta, deve indirizzare le sue osservazioni che riguardano queste *fatwa* al *Ministro di waqf*. I *mufti* sono funzionari di Stato. La legge precisa che non ricevono onorari (eccetto i loro salari) per le loro attività.

D'altra parte, il *Ministero di waqf* comprende una *Commissione di fatwa*, composta di sette eminenti eruditi in materia del diritto musulmano, nominati dal ministro. Il *Mufti generale* vi funziona come relatore. Il compito di questa Commissione è di dare il punto di vista dell'islam in questioni che sono loro sottoposte¹.

b) In Siria

Si trova qui la stessa istituzione, nell'ambito del *Ministero di waqf*. L'organismo di *fatwa* è diretto dal *Mufti generale* e sorvegliato da un *Consiglio* di sette persone di cui il *Mufti generale*, il *mufti* più elevato di Damasco ed il primo giudice del tribunale religioso. Questo organismo di *fatwa* è incaricato, oltre le *fatwa*, dell'insegnamento religioso e del personale del culto. Si pronuncia sui libri contrari all'islam e sulle edizioni del Corano importate in Siria. La conversione all'islam di stranieri è fatta dinanzi a questo organismo; un certificato è accordato a tal fine al convertito.

Il *Mufti generale* è nominato dal Presidente della repubblica, scelto fra tre nomi presentati dal *Ministro di waqf*. L'attuale *Mufti generale* occupa questa funzione da più di quaranta anni.

Dei *mufti* con diplomi universitari sono nominati in ogni regione. Sono obbligati ad inviare mensilmente copie delle loro *fatwa* all'organismo di *fatwa*.

Quando una questione non trova soluzioni nei libri delle quattro scuole sunniti, la *fatwa* diventa della competenza del *Consiglio* suddetto, che sceglie altri due eminenti dotti per decidere.

Il sistema siriano esposto qui riguarda i musulmani di obbedienza sunnita che formano la maggioranza della popolazione. La legge non ci dice nulla degli sciiti. Il *Mufti generale* di Siria ci ha tuttavia confermato che gli sciiti di Siria hanno i loro *mufti*².

c) In Egitto

Dar al-ifta' al-masriyyah (Casa egiziana di *fatwa*) è diretta da un *mufti* nominato dal governo. La prima traccia scritta che riguarda questo organismo risale a 1895 con la nomina del suo primo *mufti* e l'apertura di un registro di *fatwa*. Il *mufti*, prima della rivoluzione del 1956 portava il titolo di *Mufti al-diyar al-masriyyah* (*Mufti delle regioni egiziane*). In seguito, è designato come *Mufti al-jumhuriyyah* (*Mufti della repubblica*).

Questo organismo è costituito da un Ufficio del *mufti della repubblica*, di quattro delegati dei tribunali col grado di giudici e tre delegati di procuratore col grado di sostituti, tutti laureati della

¹ La funzione di mufti in Giordania è regolata in particolare dalla legge 142 del 1966 e l'ordinanza 23 di 1979. Nulla è detto delle modalità della nomina del Mufti generale.

² Per la Siria, v. in particolare la legge 185 del 1961.

facoltà di Diritto musulmano dell'Azhar. Questo ufficio fa le ricerche ed aiuta il *Mufti* per rispondere alle domande poste. Sceglie anche le *fatwa* che devono essere pubblicate¹.

Corsi di perfezionamento di due anni per *mufti* sono previsti a beneficio dei giudici dei paesi musulmani dell'Asia che cercano di praticare ulteriore funzione di *mufti*.

Oltre a questo organismo ufficiale dipendente dallo Stato, esiste un organismo di *fatwa* nel quadro dell'Azhar. Ho potuto assistere nell'aprile 1990 ad una sessione di *fatwa*. Il *mufti* accoglie i suoi visitatori senza alcuna restrizione in una sala aperta a tutti. Secondo il proprio turno, le persone che hanno una questione si siedono davanti al *mufti* in vestito clericale e gli chiedono una soluzione ai loro problemi. Il pubblico può ascoltare la questione e la risposta. Ho constatato la presenza di un'Italiana fra gli ospiti; veniva a chiedere una *fatwa*.

Si vede così che il carico di dare le *fatwa* si concentra nelle mani di due organismi, tutti due ufficiali. La volontà statale di vietare il libero esercizio di questa funzione è manifesta in due leggi del 1971 ed il 1973. Questo divieto, tuttavia, non sembra concernere che i tribunali, che sono obbligati a rivolgersi all'organismo statale di *fatwa*. Il pubblico rimane libero di ricorrere a qualsiasi altro *mufti*, a titolo privato².

Per finire questo punto, segnaliamo che i paesi arabi hanno un organismo composto di giuristi laici incaricati della redazione e dell'interpretazione delle leggi. Porta a volte il nome d'*organismo di fatwa e di legislazione*, il che crea una confusione con l'organismo di *fatwa* di cui si discute più su. Ma, normalmente, questo organismo non si occupa della questione della conformità al diritto musulmano, compito riservato all'organismo religioso di *fatwa*.

4) Incidenza dei mufti su paesi non musulmani

A) Mufti in paesi non musulmani

In occidente, i centri musulmani consegnano delle *fatwa* a quelli che le chiedono. È il caso della fondazione culturale musulmana a Ginevra che abbiamo contattato.

Questa fondazione riceve ogni giorno domande dei musulmani su tutti i settori. L'imam in carico di questa fondazione dà *fatwa* come risposta alle domande poste. Consulta tuttavia spesso le *fatwa* già date altrove. Succede che si rivolge ad altre personalità religiose per chiedere loro consiglio o parere.

L'imam risponde gratuitamente alle precisazioni chieste. Ogni persona è autorizzata a chiedere delle precisazioni, per iscritto od oralmente. La risposta anche può essere orale o scritta. Conserva copia delle *fatwa* date, ma non sono pubblicate. A volte, i tribunali svizzeri si rivolgono a lui per avere il punto di vista musulmano in un processo. Capita anche che i consolati chiedono ad una persona di fornire loro una conferma dell'imam in un dato settore.

B) Ricorso ai mufti in un paese musulmano

I musulmani che vivono in occidente si rivolgono anche ai *mufti* nei paesi musulmani. Alcune raccolte ne fanno menzione. Citiamo qui un caso molto significativo tratto del libro d'Al-Qaradawi a cui un musulmano in un paese socialista pone una questione che riguarda gli interessi bancari e le assicurazioni sulla merce³.

In una lunga risposta, Al-Qaradawi dice che i musulmani devono lasciare le banche capitaliste e creare le loro banche su una base che rispetta il diritto musulmano. Se tali banche musulmane non esistono, l'individuo deve sempre mantenere in sé la sensazione dell'insoddisfazione fino a che perviene, insieme ad altri, a correggere la situazione. Senza questa sensazione d'insoddisfazione,

¹ Le *fatwa* di Dar al-ifta' al-masriyyah sono su Internet in arabo: <http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp>.

² Su questa istituzione, v. Al-fatawa al-islamiyyah, volume 10, 1983, p. 3650-3667. Questo organismo, come detto più su, pubblica le *fatwa* più importanti da 1895. Alcuni *mufti* sono molto prolifici. Così, Hasan Ma'mun ha consegnato, tra il 1955 ed il 1960, 11992 *fatwa* (*Ivi*, volume I, p. 34-35).

³ Al-Qaradawi: Min huda al-islam, p. 614-624.

nessun cambiamento è possibile. Deve continuare a sentirsi colpevole poiché ciò significa che continua a distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è. Per quanto riguarda l'assicurazione delle merci: potrebbe essere accettata, anche se, secondo l'islam, è macchiata d'usura come tutte le assicurazioni attuali. Non si deve tuttavia accettare l'assicurazione sulla vita che si allontana da tutte le forme dei contratti musulmani conosciuti e non è affatto necessaria. Quanto al prestito bancario con interesse, è assolutamente vietato, e non può essere autorizzato che in caso di necessità, come nel caso dell'acquisizione di prodotti alimentari o di vestiti per i bambini, o di cura per gli ammalati. Se, invece, il ricorso a tali operazioni finanziarie proibite dall'islam è una condizione per sviluppare il suo commercio, sarebbe meglio accettare di vivere con poco rinunciando a tali operazioni.

Succede anche che i paesi occidentali chiedono ai musulmani che vi vivono di fornire loro una fatwa di un'autorità religiosa riconosciuta nei paesi musulmani. Così, i musulmani che vivono a Bruxelles chiesero di avere il loro cimitero, e il governo belga richiese una *fatwa* per giustificare la loro domanda, *fatwa* ottenuta dalla *Commissione saudita di fatwa*. Questa rispose:

I morti musulmani devono essere sepolti in un cimitero indipendente per loro, e non è permesso di seppellirli in un cimitero non musulmano. L'imam Al-Shirazi (d. 1083) dice in *Al-Muhadhdhab*: "Il miscredente non sarà sepolto nel cimitero dei musulmani, e il musulmano non sarà sepolto nel cimitero dei miscredenti". Al-Nawawi (d. 1277) dice in *Al-Majmu'*: "I nostri compagni sono del parere all'unanimità che il musulmano non può essere sepolto in un cimitero dei miscredenti ed un miscredente non può essere sepolto in un cimitero musulmano". Di ciò deriva l'obbligo di dedicare un luogo per la sepoltura dei musulmani in un cimitero che è riservato a loro¹.

C) Effetto extraterritoriale di una fatwa

Succede che le *fatwa* pronunciate in un paese musulmano abbiano un'applicazione generale. Il caso più conosciuto in occidente è la famosa *fatwa* d'Al-Khumeini del 13 febbraio 1989 condannando Salman Rushdie alla pena di morte. Ecco la traduzione di questa *fatwa*:

Rendo noto ai musulmani sparsi in tutto il mondo che l'autore del libro "I versetti satanici", scritto, pubblicato e diffuso contro l'Islam, il profeta sublime dell'Islam - preghiera per lui - ed il Santo Corano, così come chi l'ha pubblicato conoscendone il contenuto sono condannati a morte. Chiedo ai musulmani di eseguire detta pena di morte contro di costoro ovunque essi si trovino, affinché nessuno osi insultare gli elementi santi dell'Islam. Colui che muore per questa causa è un martire se Dio lo vuole. Colui che trova l'autore di questo libro, ma non può eseguire la condanna, deve informare gli altri del luogo in cui quegli si trova per ottenere il merito della sua azione².

Questa *fatwa*, emanando dalla Guida suprema della rivoluzione iraniana, ha un carattere vincolante. Nessun ripensamento è permesso, eccetto il pentimento concreto da parte di Salman Rushdie che implica il ritiro del suo libro e la rinuncia ai guadagni realizzati con la sua vendita.

V. Consenso (*ijma'*)

1) Definizione del consenso

Il verbo *jama'a* (riunire o concertarsi) da cui è derivato termine *ijma'* (consenso, accordo unanime) è menzionato in numerosi versetti di cui citiamo i due seguenti:

Racconta loro la storia di Noè, quando disse al suo popolo: "O popolo mio, se la mia presenza e il mio richiamo ai segni di Allah vi sono insopportabili, io mi affido ad Allah. Prendete le vostre decisioni insieme coi vostri consoci e non abbiate scrupoli [nei miei confronti]. Stabilite quello che volete fare di me, senza porre indugi (10:71).

Quando poi lo ebbero condotto con loro e furono d'accordo nel gettarlo in fondo alla cisterna, Noi gli ispirammo: "Ricorderai loro quello che hanno commesso quando meno se lo aspetteranno". (12:15).

¹ Fatawa al-lajnah al-da'imah, vol. 9, p. 6.

² Testo tradotto della fatwa in arabo in: Al-Samman: Hamazat shaytaniyyah, p. 18.

Il consenso (*ijma'*) è considerato generalmente come la quarta fonte del diritto dopo il Corano, la Sunnah e l'analogia. Lo classifichiamo nella categoria dell'*ijtihad* collettivo come lo fa Hasab-Allah¹.

2) Legittimità del ricorso al consenso

I giuristi si chiedono se è legittimo ricorrere al consenso perché si presume che il Corano e la Sunnah abbiano regolato tutto e che il potere legislativo appartenga non agli uomini ma a Dio solo attraverso i suoi profeti. Una maggioranza tuttavia si è pronunciata a favore del consenso, ma senza tuttavia mettersi d'accordo sulle condizioni per la sua realizzazione.

A) Maggioranza in favore del consenso

La gran maggioranza dei giuristi accorda una forza obbligatoria al consenso. Si basano sul Corano, la Sunnah e la ragione.

I versetti del Corano considerano che Dio ha istituito la Comunità musulmana come testimone (e in quanto tale veritiero) che ordina il bene e proibisce il male (e in quanto tale infallibile); incitano questa Comunità a non dividersi ed ad affidarsi all'autorità:

Così facemmo di voi una comunità equilibrata, affinché siate testimoni di fronte ai popoli e il Messaggero sia testimone di fronte a voi (2:143).

Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah (3:110).

Aggrappatevi tutti insieme alla corda di Allah e non dividetevi tra voi (3:103).

Chi si separa dal Messaggero dopo che gli si è manifestata la guida, e segue un sentiero diverso da quello dei credenti, quello lo allontaneremo come si è allontanato e lo getteremo nell'Inferno. Qual triste destino (4:115).

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Se giunge loro una notizia, motivo di sicurezza o di allarme, la divulgano. Se la riferissero al Messaggero o a coloro che hanno l'autorità, certamente la comprenderebbero coloro che hanno la capacità di farlo (4:83).

Ad osservare qui l'interpretazione data al versetto 4:59: se c'è contestazione a proposito di una cosa, se deve riferirsi al Corano ed alla Sunnah; ma se nessuna discussione emerge, allora l'accordo dei credenti deve essere considerato come la norma da seguire.

Oltre ai versetti suddetti, i partigiani del ricorso al consenso portano a sostegno della loro tesi alcuni detti di Maometto che incitano a non dividersi ed accordano l'infallibilità alla volontà della Comunità:

Colui che si rallegra per il piacere del paradiso, che si mantenga nel gruppo.

Colui che si allontana del gruppo la misura di un palmo distacca il collo del nodo dell'islam.

La mia nazione non si accorda mai sull'errore.

Certamente, Dio non permette che la mia Comunità sia all'unanimità favorevole ad un'eresia.

Ciò che i musulmani giudicano come buono, Dio lo giudica anche come buono.

I giuristi aggiungono un'argomentazione razionale: è impossibile che i giuristi si mettono d'accordo in un'epoca data su un punto senza che questa opinione abbia una base nel Corano o la Sunnah. Inoltre è impossibile che si fuorvino tutti senza che nessuno fra loro se ne renda conto. Di conseguenza, il loro consenso ha certamente una base nel Corano o la Sunnah, cosa che rende obbligatoria la sottomissione al loro consenso.

¹ Sul consenso, v. in particolare: Mansour: L'autorité dans la pensée musulmane; Bernard: L'accord unanime de la communauté; Abu-Jayb: Mawsu'at al-ijma' fil-fiqh al-islami; Abu-Sa'd: Al-ijma' 'ind a'immat al-sunnah al-arba'ah; Muhammad: Al-ijma'; Ahmad: Al-ijma'; Al-Shuwayki: Al-ijma'; Al-Jassas: Al-ijma'; Ibn-al-Mundhir: Al-ijma'.

B) Oppositori al consenso

Coloro che si oppongono alla forza obbligatoria del consenso dicono che il versetto 4:115 che chiede di seguire il sentiero dei credenti non si riferisce al consenso. Seguire il sentiero dei credenti significa qui imitare i credenti nella loro obbedienza al Corano ed alla Sunnah. Non si invoca questo versetto a favore del consenso dal tempo d'Al-Shafi'i (d. 820). D'altra parte, il versetto 4:59 che chiede di obbedire "a coloro di voi che hanno l'autorità" si riferisce qui a quelli che esercitano un potere statale, e non al consenso. Appoggiarsi sul consenso invocando questo versetto potrebbe significare che non occorre rivolgersi al Corano ed alla Sunnah. E se questo versetto e gli altri possono dare una certa base, non possono invece dare la certezza.

Quanto ai detti attribuiti a Maometto, sono detti unici¹ che non legano in modo fermo. L'appello a mantenersi nel gruppo è per mettere in guardia contro la divisione della nazione di fronte ad un nemico o una difficoltà. Ed il detto che afferma "la mia nazione non si accorda mai sull'errore" dovrebbe essere interpretato nel senso che in qualsiasi epoca ci sarà una persona che verrà a denunciare l'errore. Si rileva anche che alcuni detti di Maometto affermano al contrario che la Comunità musulmana potrebbe fuorviarsi. Uno di questi detti afferma: "L'ultima ora avrà luogo soltanto sui malvagi nella mia Comunità". Avrebbe anche detto: "Dio non fa scomparire la scienza togliendola di torno ai suoi servi, ma facendo scomparire i dotti. E quando non ci sarà più nessuno dotto, la gente prenderà dirigenti ignoranti ai quali saranno poste delle domande e che risponderanno con delle fatwa senza conoscenza. E così si smarriscono e fanno smarrire gli altri".

Quanto all'argomentazione razionale, non vale poiché suppone l'esistenza del consenso, cosa che non è il caso. D'altra parte, supponendo che il consenso esista, deve avere una base nel Corano e la Sunnah. La norma che ne deriva, in questo caso, sarebbe anche basata su queste due fonti. E supponendo che il consenso sia ammissibile, è frutto dello sforzo di ragionamento (*ijtihad*) e quindi non lega che coloro che compiono questo sforzo.

Gli oppositori evocano anche la difficoltà inerente alla determinazione di coloro che sono destinati a formare il consenso, questione sulla quale non c'è unanimità. Ed anche se si riuscisse a determinarli, è praticamente impossibile riunire tutti i *mujtahid*. Questo non ha mai avuto luogo.

3) Attori del consenso

Poiché il Corano e la Sunnah non hanno istituito in modo chiaro il consenso, i giuristi hanno fortemente dissentito sulle condizioni che devono essere soddisfatte per avere un consenso. Il primo problema è di sapere chi è destinato a partecipare al consenso.

I testi citati del Corano e della Sunnah parlano a volte della Comunità, ed a volte di quelli che detengono l'autorità. Si può dunque dedurre che il consenso significa l'accordo unanime della Comunità musulmana, un po' nel senso della democrazia diretta. Ma Malik (d. 795) ritiene che il consenso della gente di Medina sola sia probatorio, supponendo che conoscano meglio la religione perché Maometto viveva fra loro. Si cita a questo riguardo dei detti di Maometto a favore di questa città fra cui il seguente: "Medina è buona ed allontana ciò che è malizioso come il fuoco allontana l'impurità del ferro". Altri ritengono che si tratti del consenso dei quattro primi califfi (detti illuminati), e ciò ai sensi di un detto di Maometto che afferma: "Seguite la mia Sunnah e la Sunnah dei califfi illuminati dopo di me, e tenetevi stretti fermamente ad essa, attaccati con i molari". I dhahiriti limitano il consenso ai soli compagni del Profeta, ritenendo che il versetto "Voi siete la migliore comunità che sia stata suscitata tra gli uomini, raccomandate le buone consuetudini e proibite ciò che è riprovevole e credete in Allah" (3:110) è formulato nel presente, il periodo dove viveva Maometto, e non le generazioni future. Quanto agli sciiti, ritengono che il solo consenso di cui si tiene conto è quello che proviene dai quattro membri della famiglia di Maometto, cioè sua figlia Fatimah, suo marito 'Ali (d. 661) ed i suoi due figli Al-Hasan ed Al-Husayn. Citano a tale riguardo il versetto seguente che noi riproduciamo nella sua totalità:

¹ V. su questo concetto Parte II, capitolo II.I.4.D.

Rimanete con dignità nelle vostre case e non mostratevi come era costume ai tempi dell'ignoranza. Eseguite l'orazione, pagate la decima ed obbedite ad Allah e al Suo Inviato. O Gente della Casa, Allah non vuole altro che allontanare da voi ogni sozzura e rendervi del tutto puri (33:33).

In occasione della rivelazione di questo versetto, Maometto avrebbero coperto queste quattro persone col suo mantello dicendo che formano la Gente della Casa. Benché questo versetto stabilisca degli obblighi di decenza e di discrezione nei confronti delle donne, gli sciiti ritengono che garantisca l'infallibilità della Gente della Casa, la fallibilità essendo considerata come una macchia.

Queste divergenze d'opinione per quanto riguarda il consenso dimostrano in realtà un'evoluzione del concetto del consenso che, per la maggioranza dei giuristi sunniti, è diventato il consenso esplicito, e non tacito, di coloro che detengono l'autorità, e più specificamente i dotti religiosi come persone competenti in materia religiosa, escludendo da questo cerchio la comunità del pubblico, i dissidenti ed i non musulmani. Al-Ghazali (d. 1111) tuttavia allarga questo cerchio, ritenendo che alcune materie religiose siano conosciute da tutti, come la necessità di fare le cinque preghiere, il pellegrinaggio ed il digiuno. In questi settori si può parlare dell'unanimità della Comunità. Altre materie, invece, richiedono conoscenze accurate, e là si tiene conto soltanto dell'opinione degli esperti in queste materie. Quanto ai non esperti, sono obbligati a seguire l'opinione degli esperti come loro rappresentanti. Si è dunque anche in questo caso di fronte ad un'unanimità, ma indiretta.

4) Settore del consenso

Il consenso come fonte del diritto mira a stabilire una norma religiosa. Di conseguenza, il consenso nel senso rigoroso del termine deve riguardare un aspetto religioso. Tuttavia, quelli incaricati di stabilire questa norma non sono totalmente liberi, senza restrizioni. Il loro consenso non può intaccare le questioni che sono già regolate in modo chiaro dal Corano o la Sunnah. Il loro ruolo è dunque suppletivo. Ed anche là, occorre che il consenso sia fondato sulle due fonti di base. Non può essere il frutto di una semplice speculazione razionale. Occorre dunque sempre trovare un legame anche sottile col Corano o colla Sunnah.

I giuristi ritengono che il consenso può riguardare affari profani. In questo caso, sono le persone che detengono l'autorità nell'affare in questione che devono pronunciarsi. È il caso delle decisioni d'ordine scientifico o politico.

Questo tuttavia pone un problema riguardo alla determinazione di ciò che è religioso e di ciò che non lo è, dal momento che la separazione tra il diritto e la religione è in pratica impossibile. E questo problema si pone anche al di là delle norme giuridiche, come fu il caso nell'affare Galileo (d. 1642) nell'ambito della chiesa cattolica. Citiamo qui un caso sul quale abbiamo molto lavorato: la circoncisione femminile. Occorre esaminarlo dal punto di vista delle norme religiose o da quello della medicina? Se la esaminiamo sotto l'angolo religioso, ci limitiamo a chiedere se questa pratica è prescritta o no dal Corano e la Sunnah, e nel caso in cui lo fosse, si deve farla indipendentemente dalle opinioni dei medici. Se, invece, la esaminiamo sotto l'angolo medico, dobbiamo chiederci se questa pratica è utile o al contrario nociva, e dunque permetterla o proibirla in funzione del risultato dell'esame, e qui non si terrebbe conto dell'esistenza o della non-esistenza di una norma religiosa. Nel primo caso si esigerà il consenso dei dotti religiosi, e nel secondo, si ricercherà il consenso dei medici.

5) Portata del consenso nel tempo e nello spazio

Si presume che il consenso sia dato dai giuristi che vivono nella stessa epoca, e non da tutti i giuristi di tutti i tempi. Senza di ciò, si dovrebbe attendere la fine dei tempi per conoscere quello che è deciso all'unanimità. D'altra parte, il consenso dovrebbe essere raggiunto dopo la morte di Maometto, essendo egli il riferimento in caso di conflitto.

Quando i giuristi contemporanei si pronunciano su un caso dato in modo unanime, si ritiene che la loro opinione acquisisce validità per sempre. Se il caso deciso si presenta ai giuristi delle epoche seguenti, devono adottare il giudizio pronunciato da parte dei loro predecessori ed astenersi da

qualsiasi nuovo sforzo di riflessione sul suddetto caso. Così, una legge religiosa che deriva dal consenso è definitiva, incontestabile e non può né essere contraddetta né abrogata. Questa validità universale della norma ottenuta per consenso non si applica alle norme ottenute dallo sforzo di un individuo o di un gruppo d'individuo (*ijtihad*).

Una generazione data può divergere su una norma, e la generazione seguente potrebbe mettersi d'accordo all'unanimità su questa norma, ma l'opposto non è possibile. Così, se una generazione ha adottato all'unanimità una norma, non è possibile che la generazione seguente decida all'unanimità l'opposto di ciò che ha deciso la generazione precedente.

Se due opinioni divergenti sono espresse, i giuristi ritengono che solo queste due opinioni siano autorizzate, e nessuno può proporre, in seguito, una terza opinione.

6) Possibilità di realizzare il consenso

I giuristi musulmani hanno molto discusso sul consenso, dando prova di molta ingegnosità. Ogni libro dedicato alle basi del diritto doveva parlarne. Ma le condizioni instaurate per la sua realizzazione lo rendono praticamente impossibile nella realtà. Si tratta dunque di un dibattito intellettuale senza portata reale. Non si conosce una situazione nella quale tutti i giuristi musulmani sono stati riuniti per pronunciarsi su una questione data. I musulmani non conoscono il concetto di concilio in vigore nella chiesa cattolica, termine di cui Savvas, autore cristiano, si serve parlando del consenso alla fine del 19° secolo scrivendo agli occidentali¹. Ciò che si conoscono, invece, sono delle situazioni nelle quali le autorità politiche ricorrono a riunioni limitate di giuristi i cui pareri sono stati firmati da queste autorità. Si riporta a tale riguardo d'Ibn-Hanbal (d. 855) avere detto: "Chi sostiene che ci è stato un consenso mente... È meglio dire: nei limiti della mia conoscenza, non c'è stato conflitto d'opinioni sulla questione". Ed è in questo senso che occorre capire le norme raccolte nei libri intitolate scorrettamente norme unanimi. Si cita fra queste norme la nomina d'Abu-Bakr (d. 634) come califfo, il divieto del consumo del grasso di maiale, la concessione del sesto dell'eredità alla nonna del defunto, la privazione dei nipoti dell'eredità del loro nonno nel caso in cui il loro padre è deceduto prima di quest'ultimo, ecc..

Pur affermando che il consenso nel vero senso del termine non esista, Khallaf ritiene soltanto che è possibile realizzare tale consenso se ogni paese musulmano designa degli specialisti e che il parere di ciascuno di questi specialisti sia comunicato a tutti su una questione data². I giuristi musulmani restano dunque attaccati a questa istituzione, sia per trovarsi un ruolo proprio, sia per mettere in dubbio il diritto di legiferare di altri corpi della società come il Parlamento, quest'ultimo composto di rappresentanti senza conoscenza religiosa ed a volte di non musulmani. Ma gli stati musulmani non hanno interesse a creare un tale organismo parallelo che accaparrerebbe la competenza legislativa e delegitterebbe le decisioni dello Stato.

Nonostante l'assenza di un meccanismo d'attuazione del consenso, i dotti religiosi musulmani svolgono un ruolo importando sul piano decisionale. Oggi, nessuno Stato musulmano si permette di fare a meno delle loro opinioni. Che sia per la visita di Sadat a Gerusalemme, per la permanenza delle forze straniere nella guerra contro l'Iraq, per la messa in funzione di un sistema bancario, o per abolire la circoncisione femminile, lo Stato cerca una legittimità musulmana dei suoi atti. Dispone a questo riguardo di organi statali (come il mufti della repubblica in Egitto) o sopra-statali (come le accademie islamiche del fiqh, organi spesso abbastanza flessibili da soddisfare il potere e non screditarsi dinanzi al loro pubblico)³.

¹ Savvas, parte I, capitolo I, p. 37.

² Hallaf: Les fondements, p. 73-74.

³ V. parte I, capitolo II.VII.4.

Capitolo VIII. Gli strumenti dell'ijtihād

Il *mujtahid* che si trova di fronte ad un problema e non trova una norma espressa nel Corano o nella Sunnah deve compiere uno sforzo intellettuale per la fissazione di tale norma. Si serve allora di molti strumenti di cui parleremo in questo capitolo. Il più importante strumento è l'analogia.

I. L'analogia (*qiyas*)

1) Definizione dell'analogia

Il termine *qiyas*, analogia, significa la stima o la valutazione con la ragione umana del valore di una parola, di un'azione o di una cosa.

Sul piano giuridico, l'analogia è definita come segue: constatazione in una questione da risolvere dell'esistenza della ragione che ha motivato, nel passato, l'applicazione di una qualità legale ad una questione debitamente risolta, e servirsi da questa identità di ragione per stabilire un'analogia (similarità legale) tra la questione risolta prima e quella la cui soluzione è richiesta, per qualificare legalmente quest'ultima applicandole, per analogia, la qualità che la legge aveva ammesso come formando il carattere legale della prima.

Ci si trova qui di fronte ad una soluzione precedente che serve da base (*asliyyah*) e ad una soluzione che si cerca per analogia (*qiyasiyyah*). I libri classici d'Al-Suyuti (d. 1505) ed Ibn-Nujaym (d. 1563) trattano dell'analogia sotto il titolo *Al-ashbah wal-nadha'ir*: le similarità ed i simili. Prendiamo alcuni esempi del Corano e della Sunnah.

Il Corano proibisce il vino prodotto dall'uva:

O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare (5:90).

Ci troviamo di fronte ad una norma che proibisce il vino prodotto dall'uva. Questo divieto è dovuto al fatto che il vino procura l'intossicazione. A partire da questa norma, i giuristi proibiranno qualsiasi altra bevanda fermentata che proviene da altre sostanze come l'orzo, i datteri, ecc., come pure la droga. Si distinguono qui cinque elementi:

- ▶ La questione-madre (*asl*) che serve da misura: il vino prodotto dall'uva di cui parla il Corano.
- ▶ La norma che si riferisce a questa questione-madre (*hukm al-asl*): divieto del suo consumo.
- ▶ La ragione dietro la norma (*'illah*): l'intossicazione procurata dalla fermentazione dell'uva.
- ▶ La questione misurata (*fir'*): ogni bevanda che procura l'intossicazione dopo fermentazione.
- ▶ Applicazione alla questione misurata colla analogia della stessa norma applicata alla questione-madre: divieto del consumo di ogni bevanda che procura l'intossicazione in seguito di fermentazione.

Il Corano proibisce il commercio all'ora di preghiera:

O credenti, quando viene fatto l'annuncio per l'orazione del Venerdì, accorrete al ricordo di Allah e lasciate ogni traffico. Ciò è meglio per voi, se lo sapeste (62:9).

Si ritiene che questo divieto sia motivato dal fatto che il commercio impedisce di compiere il dovere religioso. A partire da questo versetto, i giuristi proibiscono qualsiasi altra attività all'ora di preghiera, come ad esempio lo sport.

Maometto dice: "Nessuna successione per un assassino". Ciò significa che colui che attenta alla vita del defunto non può ereditarne. I giuristi hanno ritenuto che l'erede avesse assassinato il defunto per poter mettere le mani sui suoi beni. Hanno esteso questa norma al beneficiario di un legato che assassina il defunto perché il suo gesto ha lo stesso obiettivo.

Maometto aveva ricusato la testimonianza di un apprendista maniscalco che era venuto a testimoniare a favore del suo padrone. La ragione è che una tale testimonianza è vantaggiosa per l'apprendista, il che è sospetto. A partire dalla questione-madre, i giuristi ritengono inammissibile la testimonianza del figlio a favore del padre e degli eredi a favore del defunto. Tale testimonianza è vantaggiosa a loro e li rende testimoni sospetti.

2) Legittimità del ricorso all'analogia

A) Argomentazioni dei sostenitori

Coloro che sono a favore del ricorso all'analogia utilizzano le stesse argomentazioni sollevate a favore dell'*ijtihad*. Vi aggiungono delle argomentazioni basate sul Corano, la Sunnah e la ragione.

a) Argomentazioni tratte dal Corano

Il Corano incita a trarre lezione da ciò che è accaduto alle varie nazioni:

Egli è Colui che ha fatto uscire dalle loro dimore, in occasione del primo esodo, quelli fra la gente della Scrittura che erano miscredenti. Voi non pensavate che sarebbero usciti, e loro credevano che le loro fortezze li avrebbero difesi contro Allah. Ma Allah li raggiunse da dove non se Lo aspettavano e gettò il terrore nei loro cuori: demolirono le loro case con le loro mani e con il concorso delle mani dei credenti. Traetene dunque una lezione, o voi che avete occhi per vedere (59:2).

Non hanno viaggiato sulla terra e visto quel che avvenne a coloro che li precedettero e che pure erano più numerosi di loro, più forti e lasciarono maggiori vestigia sulla terra? Quel che avevano acquisito non fu loro di nessuna utilità (40:82).

Ora, dicono i sostenitori del ricorso all'analogia, l'incitamento ad imparare dalle nazioni precedenti sarebbe inutile se non si stabilisce un'analogia tra la nostra situazione e la situazione di queste nazioni. Aggiungono che il Corano stesso ricorre all'analogia:

Crede forse l'uomo che sarà lasciato libero? Già non fu che una goccia di sperma eiaculata, quindi un'aderenza, poi [Allah] lo creò e gli diede forma armoniosa; poi ne trasse una coppia, il maschio e la femmina. Colui [che ha fatto tutto questo] non sarebbe dunque capace di far risorgere i morti? (75:36-40).

Coloro cui fu affidata la Torah e che non la osservarono, assomigliano all'asino che porta i libri. Quanto è detestabile la similitudine di coloro che tacciano di menzogna i segni di Allah: Allah non guida gli ingiusti (62:5).

Ora, se l'analogia è utilizzata da Dio, non si può privarne le proprie creature per conoscere le proprie norme. In oltre, il Corano stesso motiva a volte le norme che stabilisce:

In quello che mi è stato rivelato non trovo altri interdetti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue effuso e la carne di porco - che è immonda - e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che ad Allah (6:145).

O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare (5:90).

Ti chiederanno dei mestruai. Di': "Sono un'impurità. Non accostatevi alle vostre spose durante i mestruai e non avvicinatele prima che si siano purificate. Quando poi si saranno purificate, avvicinatele nel modo che Allah vi ha comandato". In verità Allah ama coloro che si pentono e coloro che si purificano (2:222).

Disobbedirono al Messaggero del loro Signore ed Egli li afferrò con estrema energia (69:10).

Allah innalzerà il livello di coloro che credono e che hanno ricevuto la scienza (58:11).

Nei primi tre versetti, il divieto è motivato dal fatto che si tratta d'immondizia, di perversione e di male. Gli ultimi due versetti legano la punizione alla disobbedienza, e l'aumento alla fede ed alla conoscenza. C'è qui un legame tra le norme e le cause, cosa che implica che dove c'è una causa simile, la stessa norma si applica per analogia.

b) Argomentazioni tratte dalla Sunnah

Mu'adh Ibn-Jabal (d. 639) rispose a Maometto quando lo nominò governatore dello Yemen: "Giudicherò secondo il libro di Dio. Se non ci trovo nulla, seguirò la Sunnah del messaggero di Dio. E se non ci trovo nulla, mi sforzerò per quanto possibile di ragionare"

Maometto ha fatto ricorso all'analogia. Così, una donna è venuta a chiedergli se potesse fare il pellegrinaggio al posto della madre morta senza avere compiuto questo dovere. Maometto gli

rispose positivamente per analogia al pagamento del debito della madre da parte della ragazza se sua madre non lo aveva fatto quando era in vita. In un altro caso, un Beduino ha consultato Maometto a proposito di sua moglie che ha messo al mondo un bambino nero e che non voleva riconoscerlo. Maometto gli chiese quale era il colore delle sue cammelle? Il Beduino rispose: "Rossi". Maometto chiese se fra i piccoli di queste cammelle non ci erano marroni? Il Beduino lui rispose: "Sì". Maometto chiese: "Da dove vengono?" Beduino gli rispose: "Questo è forse ereditario". Maometto gli indicò allora che il colore del suo bambino potrebbe anche essere ereditario.

I sostenitori del ricorso all'analogia invocano anche la Sunnah dei compagni di Maometto che hanno fatto impiego dell'analogia. Maometto non ha mai disapprovato tale ricorso dalla parte dei suoi compagni, e questi ultimi non hanno mai confutato i casi di ragionamento per analogia intrapresi da alcuni di loro.

c) Argomentazioni razionali

I giuristi dicono che l'islam è adeguato a qualsiasi luogo ed a qualsiasi epoca. Ora, questo è vero soltanto se si può ricorrere all'analogia per applicare le norme stabilite nel passato a situazioni mutevoli. Ed è nella natura della ragione fare un accostamento tra gli elementi simili, come lo fa il Corano:

E invero giunsero ammonimenti alla gente di Faraone. Smentirono tutti quanti i Nostri segni, perciò Li afferrammo con la presa di un possente, onnipotente. I vostri miscredenti [o meccani] sono migliori di quelli? Ci sono forse nelle Scritture delle immunità a vostro favore? (54:41-43).

Coloro che commettono il male credono che Noi li tratteremo alla stessa stregua di coloro che credono e compiono il bene, come se fossero uguali nella loro vita e nella loro morte? Come giudicano male! (45:21).

Si ritiene anche che senza ricorso all'analogia si può raggiungere conclusioni palesemente assurde. Così, l'urina umana sarebbe impura perché c'è un testo che lo dichiara esplicitamente, mentre quella del maiale non lo sarebbe perché non ce n'è. Il vino sarebbe vietato in ragione del testo, mentre i liquori sarebbero permessi in mancanza di testo, ecc..

B) Argomentazioni degli oppositori

Gli oppositori utilizzano le stesse argomentazioni sollevate contro l'*ijtihad*. Vi aggiungono che l'analogia è un mezzo di prova congetturale (*dalil dhanni*): si suppone che il vino prodotto dall'uva sia vietato a causa dell'intossicazione, e da questa ipotesi, si applica questa norma ad un altro prodotto supposto produrre l'intossicazione. Stabiliscono dunque norme sulla base di semplici ipotesi e di speculazioni che non sono sempre così ovvie come ciò che si pensa. Ora, dicono gli oppositori, non è permesso stabilire norme ed ingombrare gli umani di obblighi su semplici ipotesi. Citano a tale proposito il Corano che dice:

Invero quelli che non credono nell'altra vita danno agli angeli nomi femminili, mentre non posseggono alcuna scienza: si abbandonano alle congetture, ma la congettura non può nulla contro la verità (53:27-28).

Non seguire ciò di cui non hai conoscenza alcuna. Di tutto sarà chiesto conto: dell'udito, della vista e del cuore (17:36).

Citano anche un detto di Maometto che afferma: "L'opinione congetturale è la parola più menzognera".

I sostenitori del ricorso all'analogia replicano che il divieto del ricorso all'opinione congetturale di cui parlano i due versetti suddetti riguarda soltanto le materie dogmatiche. Quanto al detto di Maometto, proibisce di sospettare la gente e di maltrattarli, come lo esprime il Corano:

O credenti, evitate di far troppe illazioni, ché una parte dell'illazione è peccato (49:12).

Questo versetto, dicono i giuristi, è sottile. Non dice che occorre evitare ogni congettura, né che qualsiasi congettura è un peccato. Aggiungono che l'opinione congetturale è utilizzata anche da parte del Corano:

Se divorzia da lei [per la terza volta] non sarà più lecita per lui finché non abbia sposato un altro. E se questi divorzia da lei, allora non ci sarà peccato per nessuno dei due se si riprendono, purché pensino di poter osservare i limiti di Allah (2:230).

Inoltre se non si è certo della direzione di Mecca, la preghiera è valida alla direzione che si pensa di essere la direzione giusta.

3) Condizioni del ricorso all'analogia

Se la maggioranza dei giuristi musulmani ammette la possibilità di ricorrere all'analogia, non rinunciano a porre restrizioni a tale ricorso per evitare gli abusi:

- ▶ La questione-madre (che sia un testo coranico o un detto di Maometto) che serve come termine di raffronto non deve essere limitata ad un caso particolare, non generalizzabile. Così, Maometto dice: "La testimonianza di Hudhayfah sola è sufficiente in giudizio". Questa decisione di Maometto riguarda soltanto questo personaggio. Non si può applicarla ad altre situazioni accettando la testimonianza di una sola persona in un affare anche se questa persona è vantaggiosamente qualificata per testimoniare. La decisione di Maometto nel caso preciso costituisce un'eccezione fatta alla norma generale prevista dal Corano che prescrive: "O voi che credete, se state per morire e fate testamento, prendete come testimoni due uomini integri dei vostri" (5:106).
- ▶ Le ragioni dietro la questione-madre devono essere chiare. Così, la vendita è stata considerata legale dal Corano, perché si tratta di un contratto e che il Corano prescrive di rispettare gli accordi delle parti: "Rispettate il patto, ché in verità vi sarà chiesto di darne conto" (17:34). In seguito, i giuristi hanno dovuto occuparsi dell'affitto. Per analogia con la vendita, hanno deciso che l'affitto è legale perché l'affitto è anche un contratto. Inoltre il pagamento dell'imposta aveva per ragione la necessità di arricchire il tesoro dello Stato per il funzionamento degli affari pubblici. Per analogia, si è considerato legale le altre imposte che hanno la stessa ragione.
- ▶ Occorre una similarità tra la questione-madre e la questione da risolvere per quanto riguarda le loro conseguenze pratiche. Così, il vino prodotto dall'uva (proibito dal Corano) ed il vino prodotto d'altra frutta causano tutti due l'intossicazione, da cui l'estensione del divieto coranico ad ogni bevanda che causa l'intossicazione. Non si tiene conto qui dal fatto che l'intossicazione è diversa in gravità secondo il prodotto utilizzato (la birra è meno inebriante che il vino da uva) e della persona che ne beve (alcuni sono più resistenti di altri), questi elementi essendo contingenti, di poca importanza.
- ▶ La questione da risolvere non deve potersi dirimere mediante una prova legale diretta, poiché non è ragionevole abbandonare una sentenza che può essere stabilita da prova perentoria per ricorrere ad un'altra che occorre ottenere tramite l'analogia. Così, il consenso è previsto per la conclusione del matrimonio. Non si può per analogia esigere il consenso per la dissoluzione del matrimonio tramite il ripudio, poiché questo è un diritto esclusivamente riservato al marito dal Corano e da un detto di Maometto che dice: "Il ripudio appartiene a quello che prende con la gamba". Non si può invocare che il ragazzo e la ragazza sono entrambi figli del defunto e concedere loro un diritto uguale nella successione poiché il Corano stesso prescrive di assegnare al ragazzo il doppio della parte della ragazza: "Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine" (4:11). Inoltre non si può invocare il divieto di uccidere previsto dal Corano per non fare la guerra che causa la morte di altri, la guerra essendo prescritta dal Corano: "O voi che credete, quando incontrerete i miscredenti in ordine di battaglia non volgete loro le spalle" (8:15).

4) Tipi d'analogia

L'analogia può essere *a fortiori*, *a pari* o *a contrario*.

A) A fortiori

Se una norma giuridica regola una situazione, ma trascura una situazione più grave, si può dedurre che la legge avrebbe dovuto a maggior ragione regolare questa ultima situazione. Così, il Corano fa divieto ai discendenti di manifestare la loro irritazione di fronte ai genitori: "Se uno di loro, o

entrambi, dovessero invecchiare presso di te, non dir loro: uff!" (17:23). A maggior ragione, è fatto divieto di insultarli o umiliarli.

B) A pari

Il legislatore, che ha regolato espressamente un'ipotesi, ha, si suppone, voluto riservare lo stesso trattamento a tale altra ipotesi principalmente simile. Così, il Corano dice:

Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza (24:4).

Questa norma si estende anche a quelli che accusano gli uomini onesti.

C) A contrario

I giuristi musulmani si attardano lungamente sulla possibilità di ricorrere al ragionamento *a contrario*. Senza troppo entrare nei dettagli, si può dire che non lo ammettono sistematicamente. Prendiamo qui due esempi del rifiuto di tenerne conto. Il Corano dice:

Chi di voi non avesse i mezzi per sposare donne credenti libere, scelga moglie tra le schiave nubili e credenti (4:25).

Questo versetto permette a colui che non può sposare una donna libera, di sposare una schiava credente. Ma ciò non significa *a contrario* che quello che può sposare una donna libera non ha il diritto di sposare una schiava credente. Ed il fatto che questo versetto permetta di sposare una schiava credente non significa *a contrario* che non si può sposare una schiava miscredente.

Il Corano dice:

Quando siete in viaggio, non ci sarà colpa se abbrevierete l'orazione, se temete che i miscredenti vi attacchino; i miscredenti sono per voi un nemico manifesto (4:101).

Questo versetto dice che il musulmano può abbreviare la preghiera in viaggio per timore degli attacchi dei miscredenti. *A contrario*, se è in viaggio in tempo di pace, non ha il diritto di abbreviarla. Tuttavia, Maometto ha permesso di abbreviare la preghiera anche in tempo di pace, ritenendo che questa dispensa sia un dono di Dio accordato ai credenti.

In altri casi, il ragionamento *a contrario* è ammesso. Così, il Corano dice:

Date alle vostre spose il loro dotario. Se graziosamente esse ve ne cedono una parte, godetevela pure e che vi sia propizia (4:4).

A contrario, se le spose non cedono il loro dotario ai loro mariti, questi non possono goderne.

Il Corano dice

Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori (24:4).

A contrario, se un accusatore è in grado di presentare quattro testimoni, non è suscettibile di 80 colpi di fruste e la sua testimonianza è accettata. D'altra parte, siccome questo versetto fissa la pena ad 80 colpi di fruste, *a contrario* non si può dare né più né meno colpi di fruste.

A volte, il Corano stesso enuncia la norma *a contrario*. Ne diamo due esempi:

Ti chiederanno dei mestruai. Di': "Sono un'impurità. Non accostatevi alle vostre spose durante i mestruai e non avvicinatele prima che si siano purificate. Quando poi si saranno purificate, avvicinatele nel modo che Allah vi ha comandato". In verità Allah ama coloro che si pentono e coloro che si purificano (2:222).

Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, madri delle vostre spose, le figliastre che sono sotto la vostra tutela, nate da donne con le quali avete consumato il matrimonio - se il matrimonio non fosse stato consumato non ci sarà peccato per voi (4:23).

Questi sviluppi indicano che occorre ogni volta analizzare il testo per vedere se permette di tenere conto o non del ragionamento *a contrario*. Occorre essere sicuro se le specificazioni, le condizioni, la quantità o il termine citati nel testo lo sono ad uno scopo restrittivo, e verificare se il senso implicito non si oppone al senso esplicito di un altro testo.

5) Determinazione della ragione della legge ed il ricorso all'analogia

Ciò che precede dimostra che per potere stabilire l'analogia, occorre conoscere la ragione alla base della soluzione data nella questione-madre. Questa ragione è a volte chiaramente stipulata dal Corano. Così, il Corano dispensa un certo numero di musulmani dall'andare in guerra per studiare il diritto (9:122). Ma in altri casi, questa ragione è latente ed è stata decisa per consenso. Così, il Corano prescrive la tutela degli orfani (4:5). I giuristi hanno ritenuto per consenso che la ragione di questa tutela è la minore età, e che l'obiettivo è di proteggere il minorenne. A partire da questa conclusione, hanno ritenuto che il matrimonio del minorenne richiede la presenza di un tutore, che sia orfano o non. Ritorneremo più giù sulla questione quando parleremo degli obiettivi del diritto musulmano¹.

II. Gli interessi non regolati (*masalih mursalah*)

1) Definizione

I giuristi musulmani classificano gli interessi (*masalih*) in tre categorie secondo la loro regolamentazione.

Ci sono soprattutto gli interessi degni di protezione (*masalih mu'tabarah*) che il Legislatore ha regolato. È il caso dei cinque interessi indispensabili: la preservazione della religione, della vita, della ragione, di progenie e della proprietà².

Ci sono poi gli interessi respinti (*masalih mulghat*) di cui legislatore non ha tenuto conto e non li ha regolati.

I giuristi musulmani danno gli esempi seguenti:

- ▶ Maometto prescrive di liberare uno schiavo e, in caso contrario, di digiunare due mesi, a colui che ha delle relazioni sessuali diurne durante il digiuno di Ramadan. Nessuna distinzione è fatta tra un ricco che ha un gran numero di schiavi ed il povero. Maometto avrebbe dovuto imporre al ricco due mesi di digiuno per dissuaderlo meglio, ma non ha voluto tenere conto dell'interesse della dissuasione e gli ha preferito l'interesse della liberazione.
- ▶ Alcuni potrebbero vedere un interesse in una religiosità eccessiva, ma questo interesse non è stato preso in considerazione da Maometto che ha proibito il monachesimo e l'esagerazione nella preghiera.
- ▶ Il Corano accorda alla ragazza la metà di ciò che accorda al figlio in materia successoria (4:11). Non si può invocare il principio dell'uguaglianza per riconoscere alla ragazza lo stesso diritto che quello di suo fratello poiché il Corano non tiene conto di questo interesse.
- ▶ Il Corano accorda al marito, e soltanto a lui, il diritto di ripudiare sua moglie (2:229). Non si può invocare il principio dell'uguaglianza per riconoscere alla donna il diritto di ripudiare suo marito poiché il Corano non tiene conto di questo interesse.

C'è infine la categoria di interessi che non sono regolati né dal Corano, né dalla Sunnah, né dal consenso e che non si può dedurre da queste fonti mediante analogia. Questi interessi non sono oggetto né d'approvazione, né di disapprovazione. Sono chiamati *al-masalih al-mursalah*, termine che traduciamo per interessi non regolati, cosa che corrisponde approssimativamente alla nozione d'interesse pubblico. I giuristi utilizzano anche il termine *istislah* (bonificazione). Il fatto che questi interessi non siano regolati richiede da parte del giurista un intervento per forgiare una norma che li disciplina³. Si tratta dunque di un campo libero lasciato alla discrezione del giurista nei limiti previsti dal Diritto musulmano.

¹ V. Parte III, capitolo III.

² V. su questi interessi parte III, capitolo III.III.

³ Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. sugli interessi non regolati 'Abd-al-Rahman: *Al-masalih al-mursalah*; Al-Buti: *Dawabit al-maslahah*; Al-Shinnawi: *Mada al-hajah*; Al-Wa'i: *Al-bid'ah wal-masalih al-mursalah*; Al-Zarqa': *Al-istislah wal-masalih al-mursalah*; Bagby: *Utility in*

2) Legittimazione del ricorso agli interessi non regolati

A) Argomentazioni degli oppositori

Gli sciiti ed un numero di giuristi sunniti rifiutano il ricorso al concetto di *interessi non regolati*. Ricorrere a questo concetto significa secondo loro attribuirsi un potere legislativo, prerogativa riservata soltanto a Dio. Significa anche presupporre che Dio lasci degli aspetti della vita senza regolazione. Ciò è contrario al Corano che dice: "Crede forse l'uomo che sarà lasciato libero?" (75:36). Si teme anche che le autorità presentino i loro desideri come interessi. Così, esse influenzerebbero tanto gli obiettivi che i mezzi per giungervi, invocando il cambiamento dei tempi, dei luoghi, delle circostanze e delle opinioni. Infine, si ritiene che il ricorso al concetto degli interessi non regolati attribuisca al ragionamento umano un ruolo nella determinazione di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, cosa che conduce al rigetto delle norme islamiche per sostituirle con norme occidentali in un periodo in cui un buon numero di ricercatori è influenzato dalla cultura occidentale.

B) Argomentazioni dei sostenitori

I sostenitori del ricorso al concetto degli interessi non regolati invocano soprattutto il fatto che il Diritto musulmano si prefigge la salvaguardia degli interessi dei credenti. Citano a questo effetto molti versetti, di cui:

Allah non vi vuole imporvi disagio, ma vuole purificare e perfezionare per voi i Suoi benefici (5:6).

Non ti mandammo se non come misericordia per il creato (21:107).

Se qualcuno si trovasse nel bisogno della fame, senza l'intenzione di peccare, ebbene Allah è perdonatore, misericordioso (5:3).

Citano anche un detto di Maometto: "È vietato causare un danno o rispondere ad un danno con un altro".

Aggiungono che gli interessi temporali legali cambiano secondo le epoche. Non si può dunque limitarsi a quel chi è stato regolato all'epoca della rivelazione senza mettere in pericolo questi interessi. Questo è un elemento di flessibilità del Diritto musulmano che ne fa un diritto atto a disciplinare ogni tempo ed ogni luogo.

D'altra parte, si trova nel Corano e la Sunnah molti esempi dove le norme sono motivate dagli interessi nello stesso modo in cui, in altri casi, sono motivate dalle cause. Si può dunque agire anche collegando le norme che regolano le situazioni nuove ad interessi previsti nel Corano e la Sunnah. Così, il Corano divide il bottino perché le ricchezze non si accumulino in mani dei ricchi:

Il bottino che Allah concesse al Suo Inviato, sugli abitanti delle città, appartiene ad Allah e al Suo Inviato, ai [suoi] famigliari, agli orfani, ai poveri e al viandante diseredato, cosicché non sia diviso tra i ricchi fra di voi (59:7).

Inoltre il Corano incita al bene affinché il successo possa derivarne:

Operate il bene, sì che possiate prosperare (22:77).

Inoltre Maometto ha proibito di avere allo stesso tempo come coniugi una donna e sua zia affinché i legami di parentela non fossero danneggiati.

Aggiungono che il ricorso al concetto degli interessi non regolati non è nulla di diverso che il ricorso all'analogia nel suo senso ampio. Precisano che non si tratta di spalancare la porta a qualsiasi speculazione, come temono gli oppositori, e l'abuso in sé non è un'argomentazione valida per proibire ogni ricorso a questo concetto. Ciò significherebbe che si dovrebbe proibire l'impiego

delle armi perché esse potrebbero essere utilizzate per uccidere degli innocenti. Ora, tale non è il loro scopo.

Argomentano anche che i compagni di Maometto ed i grandi giuristi hanno fatto ricorso al concetto degli interessi non regolati dopo la sua morte enunciando delle norme nuove per delle situazioni nuove. Così, il califfo Abu-Bakr (d. 634) ha riunito il Corano in un libro, ciò che Maometto non aveva fatto nel corso della sua vita. E il califfo 'Umar (d. 644) ha sospeso la punizione di tagliare la mano del ladro nell'anno di carestia, nonostante il testo del Corano; ha fissato il numero dei colpi di fruste contro il bevitore di vino ad 80 colpi; non ha applicato la deportazione contro l'adulterio nonostante il testo del Corano perché un deportato era passato nel campo dei Bizantini ed era diventato cristiano. Inoltre i compagni di Maometto in seguito al suo decesso costruirono prigioni, batterono moneta, lasciarono le terre conquistate nelle mani dei contadini che li coltivavano sottoponendoli all'imposta fondiaria, e regolarono tutte le altre innovazioni che rispondevano ai bisogni del momento e a cui proposito le fonti del diritto musulmano non si erano pronunciate.

Segnaliamo qui che è in virtù di questo concetto che gli Stati musulmani esigono oggi di consegnare per iscritto i contratti del matrimonio e di vendita immobiliare, facendo della scrittura un mezzo di prova rispettivamente del matrimonio e di trasferimento di proprietà. Inoltre, permettono la separazione dei due coniugi a causa di maltrattamento.

3) Condizioni del ricorso agli interessi non regolati

Ricorrere al concetto degli interessi non regolati è molto allettante per i musulmani liberali che cercano un'argomentazione per introdurre delle riforme nella società. Per imbrigliare questo slancio, gli specialisti dei Fondamenti del Diritto musulmano fissano un certo numero di condizioni per l'utilizzo di questo concetto.

- ▶ Il settore in questione non deve essere regolato dal diritto musulmano in modo esauriente ed esclusivo, come è il caso del settore del culto. Lo scopo ricercato in quest'ultimo settore è di soddisfare a Dio, e solo Dio può dire come si può soddisfarlo. Così, non è possibile cambiare i culti come ad esempio fa la chiesa cattolica adottando le lingue locali o cambiando le cerimonie religiose. Per l'islam, tale cambiamento apre la porta al settarismo.
- ▶ L'interesse servito deve essere reale e non fittizio. La norma decretata deve realizzare un bene ed allontanare un pericolo o un pregiudizio.
- ▶ L'interesse deve essere generale e non personale. Così, non si può fare una norma per avvantaggiare il principe o una persona influente a scapito del bene pubblico.

Gli specialisti dei Fondamenti del diritto sfidano il ricorso da parte dei riformatori al concetto degli interessi non regolati nei casi seguenti:

- ▶ Dio ha permesso ad alcune categorie di gente ed in alcune condizioni di non digiunare Ramadan per allontanare un pericolo. Non si può dedurre che Ramadan deve essere annullato puramente e semplicemente per tutti gli operai col pretesto che la nazione ha bisogno di più produzione.
- ▶ Dio ha incitato i musulmani a sposarsi per moltiplicare la progenie e prepararsi ad affrontare il nemico. La salvaguardia della progenie è considerata come una delle cinque necessità che protegge il Diritto musulmano. È certamente permesso che alcune famiglie ricorrono alla contraccezione per salvare la vita della madre o per non nuocere alla salute di un bambino precedente. Questo tuttavia deve restare l'eccezione. Invece, non è permesso fare una politica generale di limitazione della nascita.
- ▶ Dio ha imposto di coprire la nudità pur permettendo al paziente di mettersi nudo dinanzi al medico per salvaguardare la persona. Invece, non è permesso di estendere una tal eccezione alle spiagge o ai teatri sotto pretesto di conformarsi all'evoluzione.
- ▶ Dio ha proibito il consumo dell'alcool, eccetto il caso di necessità (malattia) o di costrizione. Invece, non è permesso generalizzare il consumo dell'alcool sotto pretesto dell'evoluzione.

- L'islam ha stabilito il principio della proprietà privata. La salvaguardia dei beni è una delle cinque necessità che protegge il Diritto musulmano. Pertanto, le punizioni sono previste contro i danni a questo diritto. L'islam ha permesso di limitare questo diritto, contro compensazione equa e nel quadro rigoroso dell'interesse generale: allargamento di una moschea, costruzione di una strada ecc.. Invece, non si può confiscare i beni della gente in nome del socialismo, se anche fossero dei miscredenti (*kafir*).
- L'islam ha stabilito il diritto successorio. Non è permesso privare gli eredi dei loro diritti per darli ad altri.
- Non si può in virtù del principio dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna, accordare a quest'ultima una parte uguale nella successione, il diritto di ripudiare suo marito, il diritto di sposare molti uomini, o al contrario rifiutare al marito il diritto di sposare molte donne, di ripudiare sua moglie e di riprenderla a seguito di ripudio revocabile.

Secondo questi specialisti, non si può, in questi casi, invocare l'evoluzione per stabilire delle norme contrarie all'islam basate sul concetto degli interessi non regolati. Se una società agisce in tal modo, cessa di essere musulmana. Invocano versetti seguenti:

Giudica dunque tra di loro secondo quello che Allah ha rivelato e non indulgere alle loro passioni. Bada che non cerchino di allontanarti da una parte di quello che Allah ha fatto scendere su di te. Se poi ti volgono le spalle, sappi che Allah vuole colpirli per alcuni dei loro peccati. Invero molti uomini sono perversi. È la giustizia dell'ignoranza che cercano? Chi è migliore di Allah nel giudizio, per un popolo che crede con fermezza? (5:49-50).

E se non ti rispondono, sappi allora che seguono [solo] le loro passioni, niente di più. Chi è più sviato di chi segue la sua passione senza guida alcuna da parte di Allah? In verità Allah non guida gli ingiusti (28:50).

Citano anche Maometto che dice: "Nessuno di voi diventa credente prima che abbia sottoposto la sua passione a ciò che ho ricevuto".

4) Interessi non regolati e ricezione delle leggi occidentali

Fin a dove si può andare nella creazione di norme che sfuggirebbero alle due fonti di base che sono il Corano e la Sunnah? Si può lasciare cadere il Diritto musulmano classico e la sua metodologia fondata sulle norme religiose e sostituirli con il diritto occidentale fondato sul ragionamento umano? Hasab-Allah risponde che un tale atteggiamento è contrario all'islam.

Dalla colonizzazione, scrive Hasab-Allah, dei musulmani si sono messi ad imitare gli occidentali al punto da adottare le loro leggi lasciando di parte il Diritto musulmano, sotto la pretesa che le leggi occidentali sono più conformi all'evoluzione della società, invocando la pratica di 'Umar (d. 644) chi cambiò le leggi. Hasab-Allah risponde loro che l'islam non è contro l'evoluzione della società ed il suo progresso materiale. Ma l'islam prova a collegare tal evoluzione ed un tale progresso ed i principi religiosi e morali. "L'islam comporta tutte le norme eterne che garantiscono il diritto e la giustizia tra la gente (...) e tutte le sue leggi sono giuste, perfette, per qualsiasi epoca e per qualsiasi luogo, immutabili poiché quello che li ha fatti per gli uomini è il signore di tutti gli uomini che conosce tutto ciò che è nocivo e quello che è utile".

Per questo autore, l'evoluzione e il progresso umano non richiedono alcun cambiamento o complemento in queste leggi. Il concetto dell'evoluzione è una frode trasmessa dai nemici dell'islam nel pensiero dei musulmani per porre fine ai principi musulmani. Pertanto, alcuni vengono ad affermare che "la legge dell'islam è evolutiva", mentre in effetti questa legge traccia i limiti esatti dell'evoluzione umana.

Hasab-Allah respinge l'argomentazione chi invoca la deroga da parte di 'Umar (d. 644) all'applicazione di alcuni versetti del Corano. 'Umar lo ha fatto soltanto perché le condizioni della loro applicazione non erano verificate. Ha escluso casi particolari dall'applicazione di una norma generale¹.

¹ Hasab-Allah, p. 188-189.

III. La preferenza giuridica (*istihsan*)

1) Definizione

L'*istihsan* designa un metodo giuridico che consente, sulla base di un'analisi razionale, sia di abbandonare un risultato ovvio del ragionamento analogico, a favore di un risultato meno ovvio, ma più adeguato al contesto, sia di fare eccezione ad una prescrizione generale. Si tratta dunque di scegliere fra varie soluzioni possibili quella che è considerata come la più adeguata, o la più facile. È un modo di risolvere i conflitti tra le varie norme o di riconciliarle.

I corsi universitari considerano la preferenza giuridica come una fonte del diritto musulmano. Ma alcuni giuristi vi vedono un caso particolare dell'analogia che non merita di essere trattato come soggetto a parte, la assimilano al concetto degli interessi non regolati (*masalih mursalah*) di cui abbiamo parlato nel punto precedente, o la considerano come una norma speciale rispetto ad una norma generale¹.

2) Legittimità del ricorso alla preferenza giuridica

A) Argomentazioni degli oppositori

Gli sciiti, gli sciafi'iti e i dhahiriti respingono il ricorso alla preferenza giuridica, argomentando che chi vi fa ricorso segue le sue passioni. Ora, ciò non può fondare una norma giuridica:

Su di te abbiamo fatto scendere il Libro con la Verità, a conferma della Scrittura che era scesa in precedenza e lo abbiamo preservato da ogni alterazione. Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta (5:48).

Giudica dunque tra di loro secondo quello che Allah ha rivelato e non indulgere alle loro passioni (5:49).

In verità l'anima è propensa al male, a meno che il mio Signore per la misericordia [non la preservi dal peccato] (12:53).

Se non ti rispondono, sappi allora che seguono [solo] le loro passioni, niente di più. Chi è più sviato di chi segue la sua passione senza guida alcuna da parte di Allah? In verità Allah non guida gli ingiusti (28:50).

Colui che avrà paventato di comparire davanti al suo Signore e avrà preservato l'animo suo dalle passioni, avrà invero il Giardino per rifugio (79:40-41).

Ricorrere alla preferenza giuridica significa anche che Dio ha trascurato un aspetto della vita lasciandola priva di regolamento, ciò che sarebbe contrario alla dichiarazione del Corano:

Oggi ho reso perfetta la vostra religione, ho completato per voi la Mia grazia (5:3).

Non abbiamo dimenticato nulla nel Libro (6:38).

Non c'è seme nelle tenebre della terra o cosa alcuna verde o secca che non siano [citati] nel Libro chiarissimo (6:59).

Abbiamo fatto scendere su di te il Libro, che spiegasse ogni cosa (16:89).

Crede forse l'uomo che sarà lasciato libero? (75:36).

Aggiungono che numerosi versetti del Corano richiedono ai musulmani di obbedire a Dio ed al suo messaggero, di cui:

O voi che credete, obbedite ad Allah e al Messaggero e a coloro di voi che hanno l'autorità. Se siete discordi in qualcosa, fate riferimento ad Allah e al Messaggero, se credete in Allah e nell'Ultimo Giorno. È la cosa migliore e l'interpretazione più sicura (4:59).

Ora, questo versetto non dice "se siete discordi in qualcosa, fate riferimento alla preferenza giuridico". D'altra parte, Maometto aspettava la rivelazione e non ricorreva al concetto della preferenza benché avesse potuto farlo senza fuorviarsi, essendo ispirato.

Infine, sostengono che la preferenza giuridica procede dalla ragione, che è comune al dotto ed all'ignorante. Ora, se si permettesse di agire per preferenza, ciascuno si sentirebbe libero di fare una nuova legge per sé. Ciò che è vero per uno diventa falso per l'altro. E questo è fattore di divisione mentre Dio ha comandato di unirsi:

¹ Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. sulla preferenza giuridica Al-Farfur: *Nadhariyyat al-istihsan*; Isma'il: *Al-istihsan bayn al-nadhariyyah wal-tatbiq*.

E non siate come coloro che si sono divisi, opposti gli uni agli altri, dopo che ricevettero le prove (3:105).
Obbedite ad Allah e al Suo Messaggero. Non siate discordi, chè altrimenti vi scoraggereste e verrebbe meno la vostra risolutezza (8:46).
Assolvete al culto e non fatene motivo di divisione (42:13).

Al-Shafi'i (d. 820) si annovera fra gli oppositori più feroci del ricorso alla preferenza giuridica. Ritene che "colui che fa una preferenza fa opera di legislatore", cosa che è vietata nel diritto musulmano. Aggiunge che nessuno può giudicare in modo veridico se non chi conosce la verità, e questa può essere conosciuta soltanto da Dio, sia direttamente attraverso il testo, sia indirettamente con la deduzione. Ora, Dio ha stabilito la verità nel Corano e nella Sunnah, e qualsiasi problema vi trova la sua soluzione.

I dhahiriti anche respingono il ricorso alla preferenza giuridica. Così, Ibn-Hazm (d. 1064) dice che la verità nella religione non può essere il risultato delle preferenze di alcuno. La verità è vera anche se la gente la trova brutta, e il falso è falso anche se alcuni lo trovano bello. La preferenza giuridica non è altro che seguire la propria passione e l'errore. Per lui dunque, solo Dio può decidere ciò che è vero e ciò che è falso.

B) Argomentazioni dei sostenitori

Le altre scuole ammettono, invece, il ricorso alla preferenza giuridica. Così, di fronte alle varie soluzioni che si offrivano ai suoi studenti, Abu-Hanifah (d. 767) concludeva dicendo: *astahsin* (preferisco), scegliendo così quella che riteneva come migliore. Malik (d. 795) vedeva nella preferenza giuridica nove decimi della scienza del diritto, mettendola sopra il ragionamento per analogia di cui non si fidava.

Coloro che ammettono il ricorso alla preferenza giuridica si fondano sulla presenza di questo concetto nel Corano:

Scrivemmo per lui, sulle Tavole, un'esortazione su tutte le cose e la spiegazione precisa di ogni cosa. Prendile con fermezza e comanda al tuo popolo di adeguarsi al meglio (*ahsan*) (7:145).
Di' ai Miei servi che parlino nel modo migliore (17:53).
Coloro che ascoltano [attenti] la Parola e obbediscono a quanto di meglio (*ahsan*) essa contiene. Essi sono coloro che Allah ha guidato, sono i dotati di intelletto (39:17).
Seguite dunque la meravigliosa (*ahsan*) rivelazione del vostro Signore (39:55).

Invocano anche una frase di Maometto: "Ciò che i musulmani considerano come buono (*hasan*) è buono anche per Dio".

Aggiungono che il Corano prescrive di non cadere nell'imbarazzo, cosa che è lo scopo della preferenza giuridica:

Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).

Infine, sostengono che alcune soluzioni sono state adottate dal consenso ai sensi del principio della preferenza giuridica. Così, per ragioni di praticità, si ammette che quello che frequenta i bagni paghi una somma di denaro senza determinazione della quantità d'acqua che consuma e della durata del tempo che vi passa. Ora, se si ragiona per analogia, si dovrebbe proibire tale contratto a causa del suo carattere aleatorio.

I giuristi contemporanei tentano di riconciliare le due correnti attribuendo le divergenze ad un malinteso sulla definizione del termine *istihsan*. La preferenza di un ragionamento ad un altro o di una legge eccezionale ad una legge generale deve sostenersi non su sensazioni, ma su argomentazioni valide, nel rispetto degli obiettivi del Diritto musulmano che è la salvaguardia degli interessi della gente. Ora, esistono situazioni dove l'applicazione del giudizio risultante dell'analogia può ledere questi interessi o anche causare un pregiudizio. Diamo alcuni esempi di ricorso alla preferenza giuridica:

- Se qualcuno mangia nel mese di Ramadan per dimenticanza, il suo digiuno diventa invalido ai sensi del versetto:

Mangiate e bevete finché, all'alba, possiate distinguere il filo bianco dal filo nero; quindi digiunate fino a sera (2:187).

Si preferirà tuttavia non invalidare questo digiuno ricorrendo ad una parola di Maometto che dice: "Quello che mangia e beve per dimenticanza durante il digiuno, che prosegue il suo digiuno perché è Dio che lo ha nutrito ed inaffiato".

- ▶ Maometto dice: "Quello che consegna, deve farlo con una misura determinata, o un peso determinato, o ad un termine determinato". Questo significa che la cosa da vendere deve esistere nella sua forma definitiva ed essere esibita, affinché l'acquirente possa esaminarla prima di accettarla. Tuttavia, Maometto ha reso legale la vendita di alcuni prodotti dell'agricoltura o dell'orticoltura che non hanno ancora raggiunto la maturità (contratto di *salam*). Inoltre ha permesso la vendita con pagamento anticipato dei prodotti artigianali che non esistono ancora e che devono essere preparati su comando (contratto di *bay' al-istisna'*). In questi casi, si preferirà una soluzione ad un'altra ambedue previste dalle fonti religiose, ritenendo che sia più adeguata per salvaguardare gli interessi legittimi della gente.
- ▶ Qualcuno decide di dedicare una terra a titolo di fondazione pia, senza segnalare nell'atto di fondazione che la strada e l'acqua sono comprese con la terra. Si può comparare qui la fondazione sia al contratto di vendita (ed in questo caso, la strada e l'acqua non sono comprese con la terra eccetto indicazione espressa nel contratto), sia al contratto d'affitto (e qui la strada e l'acqua sono comprese con la terra, senza indicazione espressa nel contratto). I giuristi preferiscono la comparazione con il contratto d'affitto piuttosto che con quello della vendita perché è più adeguato, ritenendo che lo scopo della fondazione è l'utilità che se ne tira, e questa utilità non è possibile che se si accede alla terra e si può inaffiarla.
- ▶ Una persona sotto tutela lega il suo bene dopo la sua morte per la beneficenza. Se si ragiona per analogia, si può comparare questo atto alla donazione. Ora, una persona sotto tutela non ha il diritto di fare una donazione. Si riterrà qui che il divieto della donazione durante la vita abbia per scopo di proteggere i beni della persona messa sotto tutela affinché egli non cada nel bisogno e sia a carico degli altri. Dal momento che il legato di un bene influisce sulla sua proprietà soltanto dopo la morte della persona sotto tutela, i giuristi ritengono che il legato sia valido.
- ▶ Secondo il diritto musulmano, la carne dei rapaci e dei carnivori (leone, leopardo, lupo, ecc..) è vietata. Di conseguenza, non si può bere o fare abluzioni con l'acqua che ha servito da bevanda ai carnivori, perché la loro saliva si mescola con l'acqua lappandola. Per analogia, si dovrebbe anche astenersi di bere o di fare abluzioni con l'acqua in cui si sono bagnati gli uccelli carnivori come l'avvoltoio, il corvo o l'aquila. Ma i giuristi ritengono che non si possa estendere il divieto a questi uccelli perché, dicono, gli uccelli bevono con il loro becco e, quindi, la loro saliva non si mescola con l'acqua che resta pura.

3) Condizioni del ricorso alla preferenza giuridica

La preferenza giuridica non può essere utilizzata senza restrizione, altrimenti giungerebbe allo smantellamento del sistema giuridico musulmano. I giuristi musulmani ritengono che una norma dedotta col metodo della preferenza giuridica deve riempire le condizioni seguenti:

- ▶ Deve essere accettabile quando la soluzione alla quale si giunge con lo sforzo razionale sembra inadeguata.
- ▶ Deve basarsi su una delle fonti del Diritto musulmano.
- ▶ Deve salvaguardare un interesse ammesso dal Diritto musulmano.
- ▶ Non deve essere in opposizione con un testo chiaro del Corano o della Sunnah o ciò che è conosciuto come necessario in materia di religione.
- ▶ Non deve arrivare ad un risultato illecito.
- ▶ Deve essere stabilita da qualcuno che ha la capacità di dedurre le norme con lo sforzo razionale (*ijtihad*).

IV. La presunzione di continuità (*istishab*)

1) Definizione

Etimologicamente, il termine *istishab* significa l'accompagnamento. Presso i giuristi indica la presunzione di continuità definita come segue:

Il rispetto che la legge raccomanda ai giudici a proposito di uno stato di cose o di una qualità la cui esistenza è stata debitamente constatata, tutte le volte che non è dimostrato che le cose hanno subito una modifica nel loro modo di essere, o un deterioramento che cambia le loro qualità.

Il giurista confrontato alla qualificazione di una situazione data ricorre a questo concetto come ultima risorsa, dopo avere esaurito tutti gli altri mezzi.

2) Classificazione di presunzione di continuità

La presunzione di continuità può avere varie forme:

► Presunzione della liceità

Ogni cosa utile che non è vietata è ritenuta legale, ed ogni cosa inutile è illecita. Questo è dedotto dai versetti seguenti:

Egli ha creato per voi tutto quello che c'è sulla terra (2:29).

Ti chiederanno quello che è loro permesso. Di': "Vi sono permesse tutte le cose buone" (5:4).

Di': "Chi ha proibito gli ornamenti che Allah ha prodotto per i Suoi servi e i cibi eccellenti?". (7:32).

Così, è permesso mangiare tutto, eccetto i prodotti alimentari che sono espressamente proibiti da una norma. Si ritiene qui che se Dio ha messo a disposizione un dato cibo, ciò significa che permette di servirsene. C'è contraddizione tra proibire una cosa a qualcuno e metterla a sua disposizione.

► Presunzione della generalità

Questo significa che qualsiasi norma è presunta di applicabilità generale, eccetto se esiste una specificazione contraria.

► Presunzione di continuità razionale o legale

Così, il diritto di proprietà acquisito da una persona ai sensi di un contratto valido può essergli ritirato soltanto su presentazione di una prova tangibile della sua invalidità. Inoltre la relazione indotta dal contratto di matrimonio rimane valida finché sia prodotta una prova che la rende invalida. Chi contrae un debito rimane impegnato fino a prova contraria. Se una persona si assenta, è considerata viva fino a prova della sua morte. Così, se al momento di divisione di una successione, uno degli eredi si trova da qualche tempo assente, senza che si possano produrre le prove della sua morte, il giudice deve considerarlo come vivo, poiché tale era quando ha lasciato il paese. Si deve dunque escludere ciò che, nel presente (nel momento in cui si è chiamati a giudicare), è incerto, e accettare ciò che non causa affatto dubbi, cioè lo stato di salute e di vita anteriormente constatato nell'erede assente.

Due norme giuridiche riprese dalla *Majallah* trattano di questo tipo di presunzione:

Articolo 4 - Il sospetto non può distruggere la certezza.

Articolo 5 - Ogni cosa è supposta rimanere nello stato in cui si trovava.

► Presunzione di non obbligo iniziale

Una persona è presunta essere innocente o libera di qualsiasi debito verso gli altri, a meno che si prova la sua colpevolezza o si accerti che ha contratto un debito. La *Majallah* tratta di questo tipo di presunzione all'articolo 8 che dice: "Si è supposto libero di qualsiasi obbligo". Ciò che corrisponde alla presunzione d'innocenza. Sul piano culturale, si considererà che non si debba digiunare nel mese di Sha'ban (8° mese del calendario egira), il Corano avendo segnalato che il digiuno non è prescritto durante questo mese, ma soltanto nel mese di Ramadan. Non si può neppure esigere che qualcuno faccia sei preghiere mentre il Corano ne prevede soltanto cinque.

V. L'estrazione a sorte

1) Legittimità del ricorso all'estrazione

Benché il gioco d'azzardo sia proibito dal Corano (4:43 e 5:90-91), l'estrazione a sorte può servire come fonte del diritto¹.

Così, in caso di divisione dei beni, per sapere la parte che ritorna ad ogni comproprietario si può ricorrere all'estrazione a sorte, e questa estrazione crea il diritto. Si invocano qui due passaggi del Corano:

In verità Giona era uno degli inviati. Fuggì sulla nave stipata. Quando tirarono a sorte, fu colui che doveva essere gettato [in mare] (37:139-141).

Tu non eri con loro quando gettarono i loro calami per stabilire chi dovesse avere la custodia di Maria (3:44).

Il primo passaggio si riferisce alla storia biblica di Giona. Quest'ultimo, incaricato da Dio di trasmettere a Niniva le notizie della sua prossima distruzione a causa dei suoi delitti, fugge su una barca. Dio fece allora soffiare sul mare un vento impetuoso, e la nave minacciava di fare naufragio. I marinai decisero allora di tirare a sorte, per sapere chi fra loro attirò questa disgrazia. La sorte cadde su Giona e lo gettarono nel mare, e la furia del mare si alleviò (Gio 1:1-15).

Il secondo passaggio si riferisce a Maria, madre di Gesù. Questo detto non è illustrato nei Vangeli canonici. Secondo i commentatori musulmani, Zaccaria desiderava avere tutela su Maria dopo la morte del padre di lei, ma altri gli contestava questo diritto. Si procedette allora al lancio di frecce divinatorie in un fiume, per sapere a chi sarebbe stato assegnato dalla sorte tale diritto. La sola freccia che galleggiò fu quella di Zaccaria che fu allora incaricato di questa tutela.

Il ricorso a questi due passaggi chi riportano delle pratiche ebraiche per giustificare l'estrazione a sorte è un'applicazione della regola secondo la quale le norme rivelate prima di Maometto costituiscono una fonte del diritto imponibile ai musulmani finché queste norme non sono espressamente abrogate².

La Sunnah conferma anche la possibilità di ricorrere all'estrazione. Al-Bukhari intitola una sezione della sua raccolta "l'estrazione a sorte nei problemi". Si riporta a questo riguardo che Maometto tirava a sorte fra le sue mogli quale doveva accompagnarlo durante il suo viaggio. Un giorno due persone in lite sono venute a vedere Maometto, ciascuna di loro disponendo dei suoi testimoni. Maometto decise il loro litigio con l'estrazione a sorte.

I compagni di Maometto traevano alla sorte per risolvere i conflitti. Così, una donna ebbe rapporti con tre uomini e mise al mondo un bambino, che nessuno dei tre uomini voleva riconoscere. 'Alì decise allora di attribuirlo con estrazione a sorte.

2) Campi d'applicazione dell'estrazione a sorte

L'estrazione a sorte non è autorizzata in tutti i settori. Può intervenire soltanto dove non si conosce la norma che disciplina la situazione in questione, o non si è certo di questa norma. Pertanto, i giuristi dicono che l'estrazione a sorte mira a risolvere un problema. Maometto dice: "Tutto quello che è ignorato sarà sottoposto ad estrazione".

Occorre a tale proposito che le cose da attribuire con l'estrazione a sorte sono di qualità uguale e della stessa specie. Questo metodo ha numerose applicazioni sul piano del diritto pubblico e del diritto privato. Così, si ricorre all'estrazione quando si è di fronte a due imam o di due tutori di valore uguale. È lo stesso quando il marito auspica intraprendere un viaggio e vorrebbe che una delle sue mogli lo accompagni, o quando qualcuno sposa due donne lo stesso giorno e vorrebbe sapere con quale egli deve coricarsi per primo. Se un uomo giura di ripudiare una delle sue donne, senza designare quale, può tirarle alla sorte e rinviare quella sulla quale la sorte cadde. Il giudice può anche tirare alla sorte i reclamanti in difetto di altri criteri per determinare il quale deve

¹ Oltre ai libri di base citati nella bibliografia, v. sull'estrazione a sorte Al-Mazid: Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah.

² V. su questa fonte Parte II, capitolo V.

ascoltare per primo. Va da sé che se una parte accetta di buon grado di cedere, l'estrazione a sorte diventa inutile.

Un autore contemporaneo dice che le elezioni politiche non possono essere comparate con l'estrazione a sorte. Queste elezioni non soddisfanno le condizioni di quest'ultima perché sono spesso truccate, a profitto di gente influente, fanno perdere il tempo ed il denaro e seminano l'odio nella popolazione¹.

¹ Al-Mazid: Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah, p. 70-72.

Capitolo IX. Le regole e gli adagi giuridici

I. Regole giuridiche in occidente

Il giurista occidentale è abituato all'uso degli adagi giuridici, chiamati anche massime, proverbi, aforismi, o norme giuridiche, caratterizzati dalla concisione, che dipendono dalla logica, dall'evidenza, dal buon senso o sono frutti di una riflessione molto elaborata.

Questi adagi, che coprono tutti i settori del diritto, sono considerati come una varietà dell'uso comune avente valore legale finché non contraddicono un testo legale. Alcuni di questi adagi sono passati letteralmente¹ o sotto forma parafrasata² nella legge. Altri, anche se non espressi dal testo legale, formano un corpus di principi superiori che costituiscono una specie di ossatura del diritto, con un valore di tipo costituzionale e rappresentando una vera sopra-legalità. Si parla allora di adagio *sopra legem*. Tale è il caso delle regole *Fraus omnia corrumpit* (La frode corrompe tutto), *Nulla poena sine lege* (Nulla pena senza legge)³. A questo titolo, questi adagi costituiscono una fonte del diritto.

Il Digesto di Giustiniano dedica a questi adagi il suo ultimo titolo (XVII) intitolato *De diversis regulis juris antiqui*, che raccoglie 211 regole attinte negli scritti dei vecchi giureconsulti. Numerosi altri adagi appaiono anche in altre parti del Digesto (in particolare nel titolo III del libro primo) o negli Istituti. Il *Liber sextus decretalium* del papa Bonifacio VIII promulgato nel 1298 comporta 88 regole sotto il titolo *De regulis juris*⁴. Ma il Codice del diritto canonico del 1917 ed il Codice del diritto canonico del 1983 hanno giudicato inutili dedicare un titolo a questi adagi.

In Svezia ed in Finlandia, le raccolte delle leggi nazionali contengono dal 1740 un capitolo intitolato *Regole generali che il giudice deve sempre rispettare*. Sono 48, e la norma 16 enumera 21 massime. Redatte probabilmente verso l'anno 1540, costituiscono regole di deontologia che si rivolgono al giudice.

II. Regole giuridiche nel Diritto musulmano

Il Diritto musulmano conosce lo stesso fenomeno. Un buon numero di versetti coranici enuncia dei principi generali spesso invocati dagli autori musulmani. Citiamo qui alcuni di questi principi:

E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato (2:173).

Non divoratevi l'un altro i vostri beni (2:188).

Non c'è costrizione nella religione (2:256).

Allah non impone a nessuna anima al di là delle sue capacità (2:286).

Consultati con loro sugli ordini da impartire (3:159).

Allah vi ordina di restituire i depositi ai loro proprietari e di giudicare con equità quando giudicate tra gli uomini (4:58).

O voi che credete, rispettate gli impegni (5:1 e 17:34).

Aiutatevi l'un l'altro in carità e pietà e non sostenetevi nel peccato e nella trasgressione (5:2).

Allah non vi vuole imporvi disagio (5:6).

Se giudichi, fallo con giustizia (5:42).

Nessuno porterà il fardello di un altro (6:164).

Allah ha ordinato la giustizia (16:90).

La sanzione di un torto è un male corrispondente (42:40).

Ognuno è pegno di quello che si sarà guadagnato (52:21).

¹ È il caso dell'articolo 2279 del codice civile francese.

² È il caso degli articoli 1138, 1165, 1315 e 1628 del codice civile francese.

³ V. l'introduzione del libro di Roland e Boyer: *Adages du droit français*, p. XI-XVIII. Sui adagi, v. Cornu: *Linguistique juridique*, p. 357-407.

⁴ V. la traduzione di queste norme in: *Dictionnaire de droit canonique*, 1984, vol. 4, tome 1, p. 694-697. Traduzione francese ed inglese di 85 di queste norme in: <http://www.clf.gouv.qc.ca/Publications/PubB109/B109annexe.html>.

Che nessuno porterà il fardello di un altro, e che invero, l'uomo non ottiene che il [frutto dei] suoi sforzi (53:38-39).

Principi simili sono enunciati nei detti di Maometto. Questi versetti e questi detti costituiscono fonte d'ispirazione di sentenze concise dei grandi giuristi musulmani classici chiamate in arabo *Qawa'id fiqhiyyah* (regole giuridiche) o *Qawa'id 'ammah lil-masalih al-shar'iyyah* (regole generali nei settori giuridici). Queste regole sono state raccolte e commentate dagli autori sunniti classici e sciiti¹, e dei libri contemporanei² sono loro dedicati, spesso sotto il titolo *Al-ashbah wal-nadha'ir* (le similarità ed i simili)³. Ciò che segnala che si tratta di regole che servono per l'analogia nella ricerca delle soluzioni. La prima adozione positiva di queste regole fu fatta dalla *Majallah*. Questo codice comincia con 99 regole giuridiche (articoli 2-100). Parlando di queste regole, il rapporto della Commissione che ha istituito questo codice dice:

La sezione II delle disposizioni preliminari si compone di principi generali del diritto d'Ibn-Nujaym (d. 1563)⁴ e di altri giureconsulti della sua scuola. Benché questi principi da soli non possano bastare al giudice a pervenire alle sue decisioni finché non è illuminato da testi di legge più espliciti, sono tuttavia di una grand'utilità per lo studio e l'intelligenza del diritto permettendo di afferrare più facilmente la soluzione di ogni questione particolare. In loro i funzionari dell'amministrazione troveranno una guida sicura per tutti i casi che si presentano, e ciascuno potrà, facendovi ricorso, conformare quanto possibile le sue azioni ai precetti del diritto sacro⁵.

Il codice in questione esplicita a volte il senso di alcune regole attraverso esempi. Queste regole sono anche state oggetto di commenti che indicano le situazioni nelle quali si applicano, come pure i loro limiti⁶. Ci limitiamo qui a citare queste regole in originale arabo ed in traduzione italiana, indicando a volte la norma latina corrispondente, senza peraltro volere insinuare che queste regole provengano dal diritto romano⁷. Indichiamo con un asterisco le frasi tratte dai detti di Maometto; gli altri sono tratti dai grandi giuristi classici.

مادة 2 الأمور بمقاصدها

* Articolo 2 – Gli affari dipendono dalle intenzioni⁸.

مادة 3 العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني

Articolo 3 – I contratti dipendono dalle intenzioni e dal senso, e non dai termini o dalle forme.

Comparare: In conventionibus contrahentium voluntas potius quam verba spectanda sunt.

مادة 4 اليقين لا يزول بالشك

Articolo 4 – Il sospetto non può distruggere la certezza.

مادة 5 الأصل بقاء ما كان على ما كان

Articolo 5 - Ogni cosa è supposta rimanere nello stato in cui si trovava.

¹ Il più vecchio testo che ci sia giunto è di 'Abd-Allah Al-Karkhi (d. 952), un giurista hanafita. Il suo libro, intitolato *Risalat Al-Karkhi fil-usul*, comporta 37 norme chiamate "usul". Per quanto riguarda i libri classici, v. Al-Nadawi: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*, p. 125-230 e 433-445; Al-Sarhan: *Al-qawa'id*, p. 15-34.

² Citiamo in particolare: Hamzah: *Al-fara'id al-bahiyah fil-qawa'id wal-fawa'id al-fiqhiyyah* (è il più completo in questa materia, contando 251 norme e molte norme non numerate); Al-Sarhan: *Al-qawa'id*; Al-Zarqa': *Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Al-Kurdi: *Al-madkhal al-fiqhi*; Al-Nadawi: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Zaydan: *Al-wajiz fi sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Imam: *Nadhariyyat al-fiqh fil-islam*, p. 319-378.

³ Su questi due termini, v. Al-Nadawi: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*, p. 63-71.

⁴ Ibn-Nujaym: *Al-ashbah wal-nadha'ir*.

⁵ Young: *Code civil ottoman*, p. 173.

⁶ Citiamo in particolare: Haydar: *Durar al-hukkam*, p. 17-88; Baz: *Sharh al-majallah*, p. 17-63; Al-Zarqa': *Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah*; Al-Kurdi: *Al-madkhal al-fiqhi*. Les trois premiers commentaires suivent l'ordre de la *Majallah*. Le dernier classe les règles par matières.

⁷ Ci basiamo in particolare sulla traduzione francese di Young: *Code civil ottoman*, p. 178-185. Le regole latine sono riprese principalmente dalla traduzione inglese fatta da Tyser, Demetriades et Effendi: *The Mejelle*, p. 3-15.

⁸ Un detto di Maometto afferma: "Gli atti dipendono dalle intenzioni, e qualsiasi persona riceve secondo la sua intenzione".

مادة 6 القديم يترك على قدمه

Articolo 6 - Quello che esiste da tempo immemorabile deve essere rispettato.

مادة 7 الضرر لا يكون قديماً

Articolo 7 - L'anzianità non può dedicare uno stato nocivo.

مادة 8 الأصل براءة الذمة

Articolo 8 - Si è supposti liberi da qualsiasi obbligo.

مادة 9 الأصل في الصفات العارضة العدم

Articolo 9 - In tutto quello che è contingente la non-esistenza è supposta.

مادة 10 ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد المزيل

Articolo 10 - Quello che è stato avverato ad una certa epoca è tenuto per tale fino a prova contraria.

مادة 11 الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته

Articolo 11 Ogni fatto nuovo è ritenuto avere avuto luogo all'epoca più vicina al tempo presente.

مادة 12 الأصل في الكلام الحقيقة

Articolo 12 - In principio, si deve dare ai termini il loro senso vero.

مادة 13 لا عبرة للدلالة في مقابل التصريح

Articolo 13 - Dinanzi ad una dichiarazione precisa, non si deve avere riguardo alla presunzione.

Comparare: Quoties in verbis nulla est ambiguitas, ibi nulla expositio contra verba fienda est.

مادة 14 لا مسأغ للاجتهاد في مورد النص

Articolo 14 - Nessuno sforzo razionale di fronte ad una disposizione esplicita.

Comparare: Absoluta sententia expositore non indiget.

مادة 15 ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه

Articolo 15 - Quel chi è stabilito contrariamente all'analogia non può servire come analogia per altra cosa.

مادة 16 الاجتهاد لا ينقض بمثله

Articolo 16 - Un'interpretazione non è annullata da un'altra interpretazione.

مادة 17 المشقة تجلب التيسير

Articolo 17 - La difficoltà causa la facilità.

مادة 18 الأمر إذا ضاق اتسع

Articolo 18 - Dinanzi ad un affare difficile occorre utilizzare la larghezza.

مادة 19 لا ضرر ولا ضرار

* Articolo 19 - È vietato causare un danno o rispondere ad un danno con un altro.

Comparare: Injuria non excusat injuriam.

مادة 20 الضرر يزال

Articolo 20 - Occorre mettere fine al danno.

مادة 21 الضروريات تبيح المحذورات

Articolo 21 - La necessità rende legale l'illecito.

Comparare: Necessitas non habet legem.

مادة 22 ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها

Articolo 22 - La dispensa a causa di necessità si valuta secondo quest'ultima.

Comparare: Necessitas quod cogit, defendit.

مادة 23 ما جاز لعذر بطل بزواله

Articolo 23 - Quel che è permesso per una ragione, cessa di esserlo una volta quest'ultima scomparsa.

Comparare: Cessante relatione legis, cessat ipsa lex.

مادة 24 إذا زال المانع عاد الممنوع

Articolo 24 - Se l'impedimento scompare, il divieto ritorna in vigore.

مادة 25 الضرر لا يزال بمثله

Articolo 25 - Un danno non è riparato da un altro.

Comparare: Injuria non excusat injuriam.

مادة 26 يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام

Articolo 26 - Occorre sopportare il danno privato per impedire un danno pubblico.

Comparare: Lex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum.

مادة 27 الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف

Articolo 27 - Un danno grave è riparato da un danno meno grave.

مادة 28 إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما

Articolo 28 - In presenza di due mali, si deve assumere il minore per evitare il più grande.

مادة 29 يختار أهون الشرين

Articolo 29 - Di due mali si sceglie il minore.

مادة 30 درء المفساد أولى من جلب المنافع

Articolo 30 - La preservazione di un male prevale sulla realizzazione di un profitto.

مادة 31 الضرر يدفع بقدر الإمكان

Articolo 31 - Il danno deve essere allontanato per quanto possibile.

مادة 32 الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة

Articolo 32 - Il bisogno pubblico o privato è considerato come una necessità.

مادة 33 الاضطرار لا يبطل حق الغير

Articolo 33 - La costrizione non annulla il diritto dei altri.

مادة 34 ما حرم أخذه حرم إعطاؤه

Articolo 34 - È proibito dare ciò che è proibito ricevere.

مادة 35 ما حرم فعله حرم طلبه

Articolo 35 - È proibito chiedere ciò che è proibito fare.

مادة 36 العادة محكمة

Articolo 36 - L'usanza ha forza di legge.

مادة 37 استعمال الناس حجة يجب العمل بها

Articolo 37 - L'usanza della gente è una norma alla quale occorre conformarsi.

Comparare: Optimus interpret rerum usus.

مادة 38 الممتنع عادة كالممتنع حقيقة

Articolo 38 - Quel chi è impossibile secondo l'usanza è considerato realmente impossibile.

مادة 39 لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان

Articolo 39 - È fuori dubbio che le regole variano col tempo.

مادة 40 الحقيقة تترك بدلالة العادة

Articolo 40 - Il senso letterale dei termini è modificabile secondo l'usanza.

مادة 41 إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت

Articolo 41 - L'usanza non è valida che a condizione di essere generale o predominante.

مادة 42 العبرة للغالب الشائع لا للنادر

Articolo 42 - Si tiene conto del dominante diffuso e non di ciò che è raro.

مادة 43 المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً

Articolo 43 – Ciò che è consacrato dall'usanza equivale a ciò che è deciso di comune accordo.

Comparare: In contractibus tacite insunt, quae sunt moris et consuetudinis.

مادة 44 المعروف بين التجار كالمشروط بينهم

Articolo 44 – L'usanza fra commercianti equivale a ciò che è deciso fra loro.

مادة 45 التعيين بالعرف كالتعيين بالنص

Articolo 45 – La designazione mediante l'usanza equivale alla designazione col testo della legge.

مادة 46 إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع

Articolo 46 - In caso di conflitto tra una richiesta ed un impedimento, quest'ultimo prevale.

مادة 47 التابع تابع

Articolo 47 - L'accessorio segue il principale.

Comparare: Accessorium non ducit sed sequitur suum principale.

مادة 48 التابع لا يقرر بالحكم

Articolo 48 - L'accessorio non può essere deciso separatamente.

مادة 49 من ملك شيئاً ملك ما هو من ضرورياته

Articolo 49 – Il proprietario di una cosa lo è anche per i suoi accessori necessari.

Comparare: Ubi aliquid conceditur, conceditur et id sine quo res ipsa non potest.

مادة 50 إذا سقط الأصل سقط الفرع

Articolo 50 – La perdita del principale comporta quella dell'accessorio.

Comparare: Quum principalis causa non consistit, ne ea quidem quae sequuntur locum habent.

مادة 51 الساقط لا يعود

Articolo 51 - Un diritto scaduto non può rivivere.

مادة 52 إذا بطل شيء بطل ما في ضمنه

Articolo 52 - Se una cosa diventa nulla, quello che ne fa parte lo diventa anche.

Comparare: Sublato principali tollitur adjunctum.

مادة 53 إذا بطل الأصل يصار إلى البديل

Articolo 53 - Se la cosa principale diventa impossibile, si deve pagarne il controvalore.

مادة 54 يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها

Articolo 54 - Quel che non è permesso direttamente può esserlo indirettamente.

مادة 55 يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء

Articolo 55 - Quel chi è nullo inizialmente può diventare valido una volta compiuto.

مادة 56 البقاء أسهل من الابتداء

Articolo 56 - Mantenere è più facile che iniziare.

مادة 57 لا يتم التبرع إلا بقبض

* Articolo 57 - La donazione è completa soltanto dopo che è stata ricevuta.

مادة 58 التصرف على الرعية منوط بالمصلحة

Articolo 58 - Disporre dei soggetti dipende dall'interesse pubblico.

مادة 59 الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة

Articolo 59 – La tutela speciale è più forte della tutela generale.

مادة 60 إعمال الكلام أولى من إهماله

Articolo 60 - Fare produrre un effetto ad un termine è meglio che di lasciarlo senza effetto.

مادة 61 إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز

Articolo 61 - Dove il vero senso è impossibile si passa al senso metaforico.

مادة 62 إذا تعذر إعمال الكلام يهمل

Articolo 62 - Non si ha riguardo ai termini se è impossibile far loro produrre un effetto.

مادة 63 ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله

Articolo 63 - Citare una parte di una cosa indivisibile equivale alla menzione della totalità.

مادة 64 المطلق يجرى على إطلاقه إذا لم يقدم دليل التقييد نصاً أو دلالة

Articolo 64 - L'incondizionato è preso come tale eccetto limitazione contraria dalla legge o da un indizio.

مادة 65 الوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر

Articolo 65 – La qualificazione di una cosa presente è chiacchierio, ma se ne tiene conto se la cosa è assente.

مادة 66 السؤال معاد في الجواب

Articolo 66 – La questione è supposta inclusa nella risposta.

مادة 67 لا ينسب إلى ساكت قول لكن السكوت في معرض الحاجة بيان

Articolo 67 - Non si può attribuire una parola ad un silenzioso, ma il silenzio quando si è obbligato a parlare equivale ad una dichiarazione.

Comparare: Qui tacet, consentire videtur ubi loqui potuit et debuit.

مادة 68 دليل الشيء في الأمور الباطنة يقوم مقامه

Articolo 68 – Gli indizi nelle cose nascoste le sostituiscono.

Comparare: Acta exteriora indicant interiora secreta.

مادة 69 الكتاب كالخطاب

Articolo 69 - La corrispondenza vale viva voce.

مادة 70 الإشارة المعهودة للأخرس كالبيان باللسان

Articolo 70 – I segni abituali del muto equivalgono alla dichiarazione con la lingua.

مادة 71 يقبل قول المترجم مطلقاً

Articolo 71 – Le dichiarazioni dell'interprete sono accettate in qualsiasi materia.

مادة 72 لا عبرة بالظن البين خطأه

Articolo 72 – Nessun effetto ad un'ipotesi evidentemente erronea.

مادة 73 لا حجة مع الاحتمال الناشئ عن الدليل

Articolo 73 – La prova di una cosa rimane senza valore dinanzi ad una presunzione contraria stabilita da un indizio.

مادة 74 لا عبرة للتوهم

Articolo 74 – Il semplice dubbio è senza valore.

مادة 75 الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان

Articolo 75 - Quel chi è attestato da una prova è come ciò che è atteso in modo visivo.

مادة 76 البينة للمدعي واليمين على من أنكر

* Articolo 76 - La prova è a carico del richiedente ed il giuramento, a carico di colui che nega.

مادة 77 البينة لإثبات خلاف الظاهر واليمين لبقاء الأصل

Articolo 77 – La prova serve a stabilire uno stato contrario a ciò che è supposto ed il giuramento, a confermare la presunzione.

مادة 78 البينة حجة متعدية والإقرار حجة قاصرة

Articolo 78 – La prova può avere un effetto in relazione ad altri, ma la confessione non può avere effetto che contro il suo autore.

مادة 79 المرء مؤاخذ بإقراره

Articolo 79 - Ogni persona è tenuta dalla sua confessione.

مادة 80 لا حجة مع التناقض لكن لا يختل معه حكم الحاكم

Articolo 80 – La contraddizione distrugge la prova; tuttavia non vizia il giudizio pronunciato.

مادة 81 قد يثبت الفرع مع عدم ثبوت الأصل

Articolo 81 - Può arrivare che l'accessorio sia provato senza che il principale lo sia.

مادة 82 المعلق بالشرط يجب ثبوته عند ثبوت الشرط

Articolo 82 - Il compimento della condizione rende esigibile la cosa che ne dipende.

مادة 83 يلزم مراعاة الشرط بقدر الإمكان

Articolo 83 - Si deve osservare la condizione stipulata per quanto possibile.

مادة 84 المواعيد بصور التعاليق تكون لازمة

Articolo 84 – Le promesse sotto forma condizionale sono obbligatorie.

مادة 85 الخراج بالضمان

* Articolo 85 - Il profitto dipende dalla responsabilità.

Comparare: Qui sentit onus, sentire debet et commodum.

مادة 86 الأجر والضمان لا يجتمعان

Articolo 86 – L'affitto e la garanzia in caso di perdita non possono accumularsi.

مادة 87 الغرم بالغرم

Articolo 87 – La compensazione dipende dal profitto.

مادة 87 الغرم بالغرم

Articolo 88 – Il pregiudizio è proporzionato al profitto che si ritira, e reciprocamente.

مادة 89 يضاف الفعل إلى الفاعل لا الأمر ما لم يكن مجبراً

Articolo 89 - L'atto è attribuito al suo autore e non a quello che lo comanda, eccetto costrizione da parte di quest'ultimo.

مادة 90 إذا اجتمع المباشر والمتسبب أضيف الحكم إلى المباشر

Articolo 90 - Quando un agente diretto ed un indiretto sono riuniti, l'atto è attribuito all'agente diretto.

Comparare: Causa proxima, non remota spectatur.

مادة 91 الجواز الشرعي ينافي الضمان

Articolo 91 – Il permesso legale impedisce la responsabilità.

مادة 92 المباشر ضامن وإن لم يعتمد

Articolo 92 - L'agente diretto è responsabile anche se il suo atto è involontario.

مادة 93 المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد

Articolo 93 - L'agente indiretto è responsabile soltanto se il suo atto è volontario.

مادة 94 جناية العجماء جبار

* Articolo 94 - Nessuna responsabilità per i danni causati dagli animali di loro istinto proprio.

مادة 95 الأمر بالتصرف في ملك الغير باطل

Articolo 95 - È nullo qualsiasi ordine di disporre della proprietà altrui.

Comparare: Nemo dat, quod non habet.

مادة 96 لا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير بلا إذنه

Articolo 96 - Nessuno può disporre della proprietà dei altri senza il loro permesso.

مادة 97 لا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بلا سبب شرعي

Articolo 97 – È proibito appropriarsi dei beni di altri senza ragione legale.

مادة 98 تبدل سبب الملك قائم مقام تبدل الذات

Articolo 98 - Qualsiasi cambiamento nella causa della proprietà di una cosa equivale ad un cambiamento della cosa stessa.

مادة 99 من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمان

Articolo 99 - Chi affretta il compimento di una cosa prima del suo tempo è punito mediante la privazione della cosa.

مادة 100 من سعى في نقض ما تم من جهته فسعيه مردود عليه

Articolo 100 - A nessuno è permesso di distruggere ciò che lui stesso ha compiuto.

Comparare: Nemo contra factum suum venire potest. Allegans contraria non est audiendus.

Si rimprovera a queste regole di non distinguere tra le regole essenziali e le regole derivate, come pure la mancanza di sistemazione. Nonostante queste critiche, le regole della *Majallah* hanno avuto una grande influenza sui codici moderni come vedremo nel punto seguente. Ad esse sono dedicati corsi nelle facoltà di legge e del diritto musulmano.

III. Regole giuridiche nei codici arabi moderni

Il codice civile egiziano, entrato in vigore il 15 ottobre 1949, non ha dedicato alcun capitolo alle regole giuridiche, contrariamente ad alcuni codici che vi si sono ispirati. Questi ultimi hanno ripreso una parte dei principi citati nella *Majallah*, con alcune modifiche formali, aggiungendovi alcune regole che non vi appaiono. Queste regole sono sia raccolte all'inizio del codice, sia disperse secondo il loro oggetto. Indichiamo qui gli articoli dove il lettore può trovare queste regole, senza nessuna pretesa di esaustività.

- ▶ Il codice civile iracheno del 1951: articoli 2-6, 8, 81, 118, 155-166, 186 capoverso 2, 212 capoverso 1, 213 capoverso 1, 214 capoverso 1, 215 capoverso 1, 216 capoverso 1, 221.
- ▶ Il codice civile giordano del 1976: articoli 61-65, 73-85, 213-238.
- ▶ Il codice civile yemenita del 1979: articoli 4 a 18.
- ▶ Il codice civile sudanese del 1984: articoli 5, 28, 96-100, 142 capoverso 1, 143 capoverso 1.
- ▶ Il codice civile degli Emirati Arabi Uniti del 1985: articoli 29-70.
- ▶ Progetto del codice civile unificato della lega araba, versione dattilografata del 1992: articoli 1-85.
- ▶ Progetto del codice civile unificato del Consiglio di cooperazione dei paesi arabi del Golfo del 1998: articoli 1-85.

Parte III. L'applicazione della norma

Dopo avere identificato le fonti del Diritto musulmano, il giurista deve risolvere i conflitti tra queste fonti e capire le norme che enunciano attraverso l'interpretazione linguistica e teleologica. Deve in seguito determinare il contenuto della norma, il suo destinatario ed il suo beneficiario, e vedere in quale misura si può attenuarla. È ciò che noi vediamo in questa parte.

Capitolo I. I conflitti tra le fonti

Abbiamo visto più su le varie fonti da cui sono tratte le norme giuridiche. Che fare quando queste fonti non sono concordi, dando soluzioni contraddittorie?

I giuristi affermano di primo acchito che non ci può essere contraddizione tra le norme della legislazione musulmana. Sarebbe accusare Dio, il suo autore, d'incoerenza. A partire da questa presunzione, affermano che ogni opposizione non può essere che apparente e non reale. Si verifica soltanto nello spirito del destinatario e spetta a lui superare questa incoerenza ricorrendo agli istituti dell'abrogazione (*naskh*) e della conciliazione (*tawfiq*).

I. Abrogazione (*naskh*)

L'abrogazione è definita nel Diritto musulmano come segue: l'annullamento dell'applicazione di una prescrizione della shari'ah su base di un'indicazione posteriore che annuncia esplicitamente o implicitamente questo annullamento, che può essere totale o parziale.

L'abrogazione è valuta corrente nei sistemi democratici in cui la legge cambia periodicamente secondo le circostanze e gli interessi della società. Ma questo concetto colpisce i credenti per i quali Dio ed il suo Profeta sono perfetti. L'abrogazione è percepita per loro come un'offesa a questa perfezione a causa della contraddizione che implica. In passato un centinaio di libri è stato dedicato a questo settore¹. Oggi ancora, l'abrogazione suscita molte discussioni fra gli autori contemporanei che le dedicano libri interi, senza parlare dei lunghi capitoli nei libri sui Fondamenti del diritto². La questione è così tanto delicata che ha costato la vita al pensatore Sudanese Mahmud Muhammad Taha, impiccato nel 1985 da Numeiri, per avere difeso la sua concezione dell'abrogazione. Nel 1975, il presidente Ziad Berri di Somalia diceva in un discorso pubblico che la metà del Corano è abrogata o contraddittoria, e che, quindi, non è più applicabile. Ciò ha causato una condanna da parte dell'Azhar il 6 febbraio 1975³.

La prima questione alla quale dobbiamo rispondere è di sapere se l'abrogazione è possibile o no nel Diritto musulmano.

1) Possibilità e negazione dell'abrogazione

La gran maggioranza dei giuristi musulmani afferma che l'abrogazione è possibile. Ritengono che Dio, nell'interesse del progresso della società che evolve, può fare evolvere le norme che istituisce per questa società come lo fa ogni legislatore. Una differenza tuttavia esiste. Mentre il legislatore umano, promulgando una legge, ignora se resterà sempre in vigore o se dovrà essere cambiata, Dio non può essere accusato di ignorare il divenire di questa legge. Questo sarebbe un'offesa all'onniscienza di Dio. Promulgando una legge, Dio sa in anticipo il periodo di validità di questa legge e come intende cambiarla nel futuro. Questi giuristi sostengono la loro tesi servendosi del Corano che, egli stesso, riconosce l'esistenza dell'abrogazione (v. più giù). Aggiungono che un certo numero di versetti o di detti si contraddicono, contraddizioni che non possono essere comprese che se si ammette la possibilità che alcuni versetti sono abrogati da altri. Ma questi giuristi non sono d'accordo sul numero dei versetti coranici abrogati: tra molte centinaia ed una decina. Ci ritorneremo. Occorre qui precisare che non ci può essere un'abrogazione di versetti o di

¹ Per un elenco dettagliato dei libri antichi dedicati all'abrogazione, v. Al-Saffar: Mu'jam, p. 623-636.

² Abbiamo sotto la nostra mano sette libri contemporanei sull'abrogazione. Due negano l'abrogazione (Al-Saqqa: la naskh; Al-Jabri: Al-nasikh) e cinque la approvano (Al-'Aris: Al-adillah; Hamzah: Dirasat; Isma'il: Nadhariyyat; Wafa: Ahkam; Al-'Amri: Al-naskh).

³ Al-Saqqa: La naskh, p. 5-6.

detti di Maometto dopo la morte di quest'ultimo, le norme essendo allora fissate una volta per sempre.

All'altro estremo, ci sono chi negano l'esistenza dell'abrogazione. Questa posizione minoritaria è stata difesa in passato in particolare da Abu-Muslim Al-Asfahani (d. 934). È seguita oggi da alcuni autori musulmani, di cui 'Abd-al-Mit'al Muhammad Al-Jabri che cita all'appoggio il Corano: "[Ecco un] Libro i cui segni sono stati confermati e quindi esplicitati da un Saggio ben informato" (11:1). Rileva che il Corano non dice espressamente da nessuna parte che tale testo deve essere considerato abrogato da tale altro. Aggiunge che si può sempre opporre un'argomentazione contraria a quelli che sostengono che un versetto è abrogato. Non esclude che questa teoria dell'abrogazione sia infiltrata nell'islam dagli ebrei per gettare confusione nell'islam¹. Questa opinione è seguita da Ahmad Hijazi Al-Saqqa². Quest'ultimo segnala che i missionari cristiani si servono dall'abrogazione per attaccare l'islam e che nel 1972, a Mansurah, in Egitto erano distribuiti libretti che rimestavano su questo argomento per seminare il dubbio fra i musulmani. Questo l'aveva motivato a redigere il suo libro. Per questa corrente minoritaria, è sempre possibile conciliare due testi opposti attraverso l'interpretazione e la determinazione del campo d'applicazione dei versetti controversi.

2) Abrogazione nelle altre religioni

Come l'abbiamo detto, l'abrogazione fu recuperata dai polemisti. Gli autori musulmani contemporanei insistono sul fatto che l'islam non è il solo a conoscere questo fenomeno. Citano gli esempi seguenti d'abrogazione nell'ambito dell'Antico e del Nuovo Testamento:

Nell'Antico Testamento, si constata che alcuni matrimoni erano all'inizio permessi, ed in seguito una norma ulteriore è venuta a proibirli: prima di Mosè, il matrimonio tra fratelli e sorelle era permesso, come dimostra la storia d'Abramo con Sara (Gn 20:10-12); in seguito, questo matrimonio è stato vietato (Lv 18:9) e punito con la morte (Lv 20:17). Giacobbe aveva sposato due sorelle, Lea e Rachele (Gn 29: 21-30); questo è stato vietato (Lv 18:18). Amram, padre di Mosè, aveva sposato sua zia (Es 6:20); questo è stato proibito (Lv 18:12). Dio permise a Noè ed ai suoi figli di consumare tutto quello che "si muove e ha vita" (Gn 9:1-3); in seguito la Bibbia restrinse questa autorizzazione proibendo un buon numero d'animali (Lv capitolo 11).

Nel Vangelo, Gesù dichiara: "Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento" (Mt 5:17). Altrove tuttavia Gesù ed i suoi apostoli hanno cambiato la legge di Mosè. Così, i divieti biblici relativi ad alcuni prodotti alimentari sono stati eliminati dagli apostoli di Gesù (At 10:12-16, e Rm 14:14). Il sabato e altri giorni di feste ebrei erano considerati come giorni di riposo. Ogni lavoro vi è vietato (Lv capitolo 23). La pena di morte è prevista per chi lavora il giorno di sabato (Es 30:12-16). Gesù, e dopo di lui gli apostoli, hanno annullato il riposo del giorno di sabato e gli altri giorni festivi (Mt 12:1-12; Gv 5:16; 9:16; Col 2:16). La Bibbia esige la circoncisione d'Abramo e dei maschi della sua discendenza di generazione in generazione (Gn 17:9-14), ma il suo carattere obbligatorio è stato abrogato dagli apostoli (At capitolo 15; Gal 5:1-6 e 6:15). La Bibbia prescrive la pena di lapidazione (Lv 20-10, e Dt 22:22-23), ma Gesù ha rifiutato di applicarla (Gv 8:4-11). La Bibbia prescrive la legge del taglione (Es 21:24), ma Gesù decretò: "Avete inteso che fu detto: Occhio per occhio e dente per dente; ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra" (Mt 5:38-39)³.

3) Abrogazione delle altre religioni da parte dell'islam

L'atteggiamento dei cristiani rispetto agli ebrei si ritrova nell'atteggiamento dei musulmani rispetto a questi due gruppi religiosi.

¹ Al-Jabri: Al-nasikh, p. 8-10. Un altro autore nega l'abrogazione: Al-Saqqa: La naskh.

² Al-Saqqa: La naskh, p. 225.

³ Sull'abrogazione nell'Antico e Nuovo Testamento, v. Al-Saqqa: La naskh, 29-41 e Isma'il: Nadhariyyat, p. 43-60.

Gli autori musulmani, tra cui i contemporanei, affermano che l'insegnamento di Maometto ha abrogato quello delle altre religioni. Molti versetti del Corano sono citati a sostegno di questa concezione. Ci sono soprattutto i versetti che stabiliscono il carattere universale dell'Islam di cui:

Non ti abbiamo mandato se non come nunzio ed ammonitore per tutta l'umanità (34:28).

Di': "Uomini, io sono un Messaggero di Allah a voi tutti inviato da Colui al Quale appartiene la sovranità dei cieli e della terra" (7:158).

In seguito si cita questo versetto famoso che dice:

Chi vuole una religione diversa dall'Islam, il suo culto non sarà accettato, e nell'altra vita sarà tra i perdenti (3:85).

Ciò nonostante, i giuristi musulmani hanno ammesso che le Comunità riconosciute conservassero le loro leggi e le loro giurisdizioni¹. Inoltre ammettono che le leggi che precedono Maometto citate nel Corano e la Sunnah sono applicate anche ai musulmani eccetto se sono espressamente o implicitamente abrogate².

4) Abrogazione all'interno del Corano

A) Dio abroga le sue leggi

Al tempo di Maometto, i suoi avversari lo accusavano di modificare gli ordini dati ai credenti. Dei versetti coranici sono stati allora rivelati secondo i quali è Dio che ha voluto questo cambiamento tramite l'abrogazione:

Non abrogiamo un versetto né te lo facciamo dimenticare, senza dartene uno migliore o uguale. Non lo sai che Allah è Onnipotente? (2:106).

Quando sostituiamo un versetto con un altro - e Allah ben conosce quello che fa scendere - dicono: "Non sei che un impostore". La maggior parte di loro nulla conosce (16:101).

Occorre credere che Dio abbia cambiato di parere? Si sarebbe sbagliato e avrebbe corretto il tiro? No, afferma il Corano, Dio ha sempre a disposizione, presso di lui, fin dall'eternità, il testo completo, la Madre del Libro, ma lo rivela per tappe:

Allah cancella quello che vuole e conferma quello che vuole. È presso di Lui la Madre del Libro (13:39).

Poiché c'è possibilità di cambiamento nelle norme divine, allora perché Maometto non potrebbe cambiare alcune norme a suo piacimento? Il Corano riporta un'eco di questa discussione e Dio ci risponde:

Quando vengono recitati i Nostri segni, prove evidenti, coloro che non sperano di incontrarci dicono: "Portaci un Corano diverso da questo"; oppure: "Modificalo". Di': "Non posso permettermi di modificarlo di mia volontà. Non faccio che seguire quello che mi è stato rivelato. Se disobbedissi al mio Signore, temerei il castigo di un giorno terribile". (10:15).

I giuristi musulmani classici non si sono trovati d'accordo sul numero dei versetti coranici abrogati. Alcuni ritengono che il numero dei versetti abrogati sia 572 (un undicesimo dei versetti del Corano). Secondo questa opinione, tre capitoli interi del Corano sarebbero scomparsi sotto l'effetto dell'abrogazione³. Ibn-Salamah (d. 1019) registra 238 versetti abrogati per quanto riguarda 65 sui 114 capitoli del Corano⁴. Coscienti del carattere esplosivo di questo tema, gli autori contemporanei adottano una posizione prudente come ha fatto, in passato, Al-Suyuti (d. 1505) chi aveva registrato soltanto 19 versetti abrogati. Subhi Al-Salih pensa che è ancora troppo e che si può ridurli ad una decina⁵. Muhammad Hamzah dà l'elenco di 22 versetti di cui alcuni sono controversi⁶. Un libro recente esamina, capitolo dopo l'altro, i versetti presunti abrogati e quelli che li abrogano, e contesta tale abrogazione⁷.

¹ V. parte I, capitolo III.I.

² V. parte II, capitolo V.

³ Al-Jabri: Al-nasikh, p. 108-115.

⁴ Ibn-Salamah: Al-nasikh.

⁵ Al-Salih: Mabath, p. 274.

⁶ Hamzah: Dirasat, p. 135-186. Per uno studio dei versetti abrogati v. anche Al Aris: Al-adillah, p. 62-125.

⁷ Al-Hafni: Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim, vol. II, p. 1482-1535.

I giuristi musulmani hanno identificato varie categorie d'abrogazione nell'ambito del Corano di cui parliamo nei punti seguenti.

B) Versetto che abroga un altro entrambi nel Corano

Il versetto coranico abrogato in questa categoria è sempre nel Corano ed è oggetto di recita pia, meritevole. È cantato dal muezzin anche se non ha nessun valore normativo. I giuristi musulmani parlano allora dell'abrogazione della norma (*hukm*) e del mantenimento della recita (*tilawah*). Per esempio, si può citare i versetti seguenti:

- ▶ Il versetto 2:115 relativo alla direzione della preghiera dice: "Ad Allah appartengono l'Oriente e l'Occidente. Ovunque vi volgiate, ivi è il Volto di Allah. Allah è immenso e sapiente" sarebbe abrogato dal versetto 2:144 che fissa la direzione della preghiera verso la Kaaba a Mecca: "Ti abbiamo visto volgere il viso al cielo. Ebbene, ti daremo un orientamento che ti piacerà. Volgiti dunque verso la Sacra moschea. Ovunque siate, rivolgete il volto nella sua direzione".
- ▶ Il versetto 2:217 vieta il combattimento nel mese sacro: "Ti chiedono del combattimento nel mese sacro. Di': "Combattere in questo tempo è un grande peccato". Sarebbe abrogato dal versetto 9:5 troncato: "Uccidete questi associatori ovunque li incontriate" o con il versetto 9:36: "Combattetevi tutti assieme i politeisti come essi vi combattono tutti assieme".
- ▶ Il versetto 24:3 d'origine biblica¹ dice: "Il fornicatore non sposerà altri che una fornicatrice o un'associatrice. E la fornicatrice non sposerà altri che un fornicatore o un associatore, poiché ciò è interdetto ai credenti" sarebbe abrogato dal versetto 24:32: "Unite in matrimonio quelli tra voi che non sono sposati e i vostri schiavi, maschi e femmine che siano onesti".
- ▶ Il versetto 2:240 fissa la durata della pensione di un anno per il coniuge vedovo: "Quelli di voi che moriranno lasciando delle mogli, [stabiliscano] un testamento a loro favore, assegnando loro un anno di mantenimento e di residenza". Questa durata è stata modificata dal versetto 2:234: "Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. Passato questo termine non sarete responsabili del modo in cui dispongono di loro stesse, secondo la buona consuetudine". Si osserverà qui che il versetto abrogante si situa prima del versato abrogato!
- ▶ Il versetto 2:180 dice: "Quando la morte si avvicina a uno di voi, se lascia dei beni, gli è prescritto il testamento in favore dei genitori e dei parenti, secondo il buon uso. Questo è un dovere per i timorati" (2:180). Sarebbe abrogato dal versetto 4:11 che fissa la parte dei figli: "Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine..."

C) Versetto che abroga un altro entrambi scomparsi dal Corano

Dei versetti normativi sarebbero stati rivelati a Maometto, in seguito questi versetti sarebbero stati sostituiti da altri versetti normativi a contenuto diversi. Ma né i primi, né gli ultimi sono stati inclusi nel Corano. Così, la rivelazione avrebbe comportato, secondo la testimonianza di 'Ayshah, moglie di Maometto, un versetto stabilendo il divieto del matrimonio tra parentela di latte se ci fosse stato più di dieci allattamenti, cifra riportata in un secondo tempo a cinque con un altro versetto. Questi due versetti sono scomparsi dal Corano.

D) Versetto contenuto nel Corano abrogato da un altro scomparso dal Corano

È la categoria più sorprendente in questo settore. Il Corano dice:

Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta e non vi impietosite [nell'applicazione] della Religione di Allah, se credete in Lui e nell'Ultimo Giorno, e che un gruppo di credenti sia presente alla punizione (24:2).

¹ Questo divieto si basa su Dt 23:3: "Il bastardo non entrerà nella comunità del Signore; nessuno dei suoi, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore".

Questo versetto si trova sempre nel Corano ma sarebbe stato abrogato da un altro versetto che non appare nel Corano riportato dal califfo 'Umar (d. 644) ed i cui termini sarebbero:

Se un vecchio o una vecchia donna fornicano, lapidateli fino alla morte, in punizione che viene da Dio.

Si riporta a tal fine che il califfo 'Umar ha riunito nella moschea i principali compagni del Profeta e li ha detto: "O compagni del messaggero di Dio, il passaggio del libro santo riguardante la lapidazione è sceso dal cielo, il Profeta lo ha letto e lo abbiamo letto noi stessi; più tardi, questo passaggio è stato revocato e, sebbene non lo abbiamo più recitato, il Profeta stesso e il califfo Abu-Bakr (d. 634) hanno fatto lapidare, io stesso ho fatto lapidare". I compagni hanno tutti conservato il silenzio. Le fonti musulmane non dicono perché questo versetto non è stato inserito nel Corano. Coloro che cercano di riformare le norme musulmane in materia d'adulterio, come Kadhafi, respingono questa categoria d'abrogazione e ritengono che la pena da applicare è quella prevista dal Corano, e non quella prevista da un versetto scomparso dal Corano!

E) Dimenticanza pura e semplice di versetti

Secondo molti detti, Dio faceva dimenticare a Maometto dei versetti rivelati la vigilia. Questi versetti, a volte trascritti dai suoi segretari, erano cancellati miracolosamente. Coloro che l'avevano imparato a memoria li hanno anche dimenticati miracolosamente. Il Corano fa eco di questo fenomeno:

Ti faremo recitare [il Corano] e non dimenticherai se non ciò che Allah vuole (87:6-7).

Non abrogiamo un versetto né te lo facciamo dimenticare, senza dartene uno migliore o uguale. Non lo sai che Allah è Onnipotente? (2:106).

F) Abrogazione dei versetti satanici

Il Corano afferma che Dio può intervenire per ritirare dalla rivelazione ciò che Satana era riuscito a fare passare come rivelazione:

Non inviammo prima di te nessun messaggero e nessun Profeta senza che Satana si intromettesse nella sua recitazione. Ma Allah abroga quello che Satana suggerisce. Allah conferma i Suoi segni. Allah è sapiente, saggio (22:52).

Due versetti scomparsi dal Corano sono considerati dai commentatori musulmani come rivelati da Satana a Maometto. Salman Rushdie ne ha fatto il titolo del suo libro *I versetti satanici*. Dedicò loro un capitolo di una quarantina di pagine per illustrare il combattimento tra il male ed il bene¹. Vediamo di che si tratta.

Il Corano dice:

Cosa ne dite di al-Lât e al-'Uzzâ, e di Manât, la terza? Avrete voi il maschio e Lui la femmina? Che ingiusta spartizione! Non sono altro che nomi menzionati da voi e dai vostri antenati, a proposito dei quali Allah non fece scendere nessuna autorità. Essi si abbandonano alle congetture e a quello che affascina gli animi loro, nonostante sia giunta loro una guida del loro Signore (53:19-23).

Secondo i commentatori del Corano, dopo la prima frase c'erano i due versetti seguenti:

Sono le dee sublimi; la loro intercessione è certamente auspicata.

La recita di questi due versetti da parte di Maometto ha suscitato l'indignazione del suo ambiente che vi ha visto una concessione a favore dei politeisti, contraria al dogma dell'unità di Dio². Maometto si è retratto dichiarando che questi due versetti erano stati rivelati da Satana. Denunciò anche il patto con i politeisti (9:7-11) ed istituì una guerra senza pietà contro di loro con il versetto famoso chiamato il versetto della sciabola:

Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso (9:5).

¹ Rushdie: Les versets, p. 107-144.

² Secondo il Corano, Maometto adorava le divinità, ma questo gli sarebbe stato proibito da Dio. V. i versetti 6:56 e 40:66.

Per evitare ogni ambiguità, queste due versetti sono stati eliminati o sostituiti da quelli che si trovano ora sotto 21-22. Commentando il versetto 22:52, lo sceicco Hamza Boubakeur scrive a proposito di quest'affare basandosi sull'esegesi famosa d'Al-Tabari (d. 923):

Gli idolatri di Mecca, dopo avere girato in derisione Muhammad, lo hanno messo al bando della società. Il Profeta soffriva terribilmente per questa situazione, dei sarcasmi e della canzonatura dei suoi concittadini. I politeisti gli avevano più di una volta proposto un compromesso tra la loro religione e la sua. Stanco di questa guerra, vi pensò anche lui, ma nessuna rivelazione viene a riempire i suoi desideri.

Tuttavia un giorno che i notabili di Mecca, seduti come al solito all'ombra del tempio, chiacchieravano, il Profeta arrivò e si mise a recitare il capitolo 53. Giunto al versetto 19, ne diede una versione inesatta, più conforma al suo desiderio intimo che alla realtà della rivelazione.

Questa versione abilitava le divinità coraiscite e riconosceva loro il potere di intercedere. Si prosternò e tutti ne fecero altrettanto. La nuova religione sembrava firmare l'idolatria alla soddisfazione di tutti. Tuttavia, il Profeta non ritardò ad accorgersi del suo errore. Si retrò, ristabilendo il versetto sotto la sua vera forma, e si tormentò di avere attribuito delle menzogne a Dio. La rivelazione di questo versetto [22:52] - logicamente posteriore a quella del capitolo 53:19 - mette l'errore in causa sul conto di Satana, consola e riassicura il Profeta¹.

5) Abrogazione nelle relazioni tra Corano e Sunnah

A) Abrogazione di un versetto coranico con una parola di Maometto

In diritto positivo, una legge non può essere abrogata che da una norma gerarchicamente superiore o uguale. Così, una legge può abrogare un decreto, ma un decreto non può abrogare una legge. Questo stesso problema è stato sollevato d'Al-Shafi'i (d. 820) chi contesta la possibilità d'abrogare il Corano da parte della Sunnah. Si basa su due versetti coranici che dicono:

Su di te abbiamo fatto scendere il Monito, affinché tu spieghi agli uomini ciò che è stato loro rivelato e affinché possano riflettervi (16:44).

Quando sostituiamo un versetto con un altro - e Allah ben conosce quello che fa scendere - dicono: "Non sei che un impostore". La maggior parte di loro nulla conosce (16:101).

Secondo questi due versetti e altri versetti summenzionati sotto la cifra 4.A, solo Dio può abrogare una norma coranica con un'altra. Si segnala inoltre che la Sunnah ha la sua legittimazione nel Corano, e non può dunque essere invocata contro la sua base.

Ma la maggioranza degli autori musulmani accetta che una norma coranica sia abrogata dalla Sunnah, questa essendo parte integrante della rivelazione. L'abrogazione, in entrambi i casi, è l'opera di Dio. Oggi, tuttavia, gli autori contemporanei ritornano al carico e provano a limitare al massimo l'applicazione del Diritto musulmano ricorrendo esclusivamente al Corano².

Un esempio d'abrogazione del Corano da parte della Sunnah riguarda il testamento. Il Corano dice:

Quando la morte si avvicina a uno di voi, se lascia dei beni, gli è prescritto il testamento in favore dei genitori e dei parenti, secondo il buon uso. Questo è un dovere per i timorati (2:180).

Questo versetto è stato abrogato da una parola di Maometto: "Nessun legato per un erede".

Hanno posto alcuni problemi i detti unici. Così, il Corano afferma: "Non c'è costrizione nella religione" (2:256), ma Maometto dice: "Quello che lascia la sua religione, uccidetelo". Questo detto è invocato, ancora oggi, per punire l'apostata, punto di vista che non è condiviso dagli autori liberali³.

B) Abrogazione di una parola di Maometto con un versetto coranico

La questione non pone praticamente problema. Così, il patto d'armistizio firmato tra Maometto e Mecca (prima della sua conquista) comportava una clausola secondo la quale Maometto doveva consegnare qualsiasi uomo che si convertirebbe all'islam per raggiungerlo. Questo accordo tuttavia è stato abrogato dal versetto 60:10:

¹ Il Corano, traduzione di Hamza Boubakeur, volume I, p. 1131. V. anche Al-Tabari: Tafsir, volume 17, p. 131-134.

² Questa Tradizione è tuttavia combattuta da altri esegeti come Al-Razi (v. Al-Razi: Al-tafsir, volume 23, p. 49-55).. V. parte IV, capitolo I.III.

³ Al-Mahmasani: Arkan, p. 123-124.

O voi che credete, quando giungono a voi le credenti che sono emigrate, esaminatele; Allah ben conosce la loro fede. Se le riconoscerete credenti, non rimandatele ai miscredenti - esse non sono lecite per loro né essi sono loro leciti.

La preghiera, all'inizio dell'islam, era fatta verso Gerusalemme, sull'istruzione di Maometto. In seguito, il versetto 2:144 summenzionato è venuto a segnalare che la direzione della preghiera doveva ormai essere fatto verso Mecca.

I rapporti sessuali durante la notte erano vietati per quelli che digiunavano. Questo è stato abrogato dal versetto 2:187:

Nelle notti del digiuno vi è stato permesso di accostarvi alle vostre donne; esse sono una veste per voi e voi siete una veste per loro. Allah sa come ingannavate voi stessi. Ha accettato il vostro pentimento e vi ha perdonato. Frequentatele dunque e cercate quello che Allah vi ha concesso. Mangiate e bevete finché, all'alba, possiate distinguere il filo bianco dal filo nero; quindi digiunate fino a sera. Ma non frequentatele se siete in ritiro nelle moschee. Ecco i limiti di Allah, non li sfiorate! Così Allah spiega agli uomini i Suoi segni, affinché siano timorati.

Dopo la battaglia di Badr, Maometto ha accettato di liberare i prigionieri contro riscatto, ma il Corano disapprovò la sua decisione con il versetto 8:67:

Non si addice ad un Profeta prendere prigionieri finché non avrà completamente soggiogato la terra. Voi cercate il bene terreno, mentre Allah vuole [darvi] quello dell'altra vita. Allah è eccelso, saggio.

C) Abrogazione di una Sunnah con un'altra

Un detto ricorrente può abrogare un altro detto ricorrente ulteriore, essendo entrambi di valore uguale sul piano dell'autenticità. È lo stesso per i detti unici: l'uno può abrogare l'altro. L'abrogazione di un detto unico con un detto ricorrente non pone un problema. Ma è possibile il contrario? Un detto unico può abrogare un detto ricorrente? Un autore contemporaneo prova a rispondere facendo delle distinzioni: ciò che è stato accettato nel tempo di Maometto come abrogante ed abrogato, deve continuare ad esserlo, ma dopo la morte di Maometto, non si può invocare il detto unico per abrogare sia il Corano sia la Sunnah. In ciò si basa sull'autorità d'Al-Ghazali (d. 1111) ¹.

6) Abrogazioni multiple

Esistono casi d'abrogazione di versetto abrogante che è stato ulteriormente abrogato da un altro, quest'ultimo a sua volta essendo abrogato da una parola di Maometto. Gli autori musulmani attribuiscono questa fluttuazione della norma al carattere progressivo della legislazione musulmana. Un caso famoso è quello del divieto del consumo del vino.

Ti chiedono del vino e del gioco d'azzardo. Di': "In entrambi c'è un grande peccato e qualche vantaggio per gli uomini, ma in entrambi il peccato è maggiore del beneficio!". (2:219).

O voi che credete! Non accostatevi all'orazione se siete ebbri, finché non siate in grado di capire quello che dite (4:43).

O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare. In verità col vino e il gioco d'azzardo, Satana vuole seminare inimicizia e odio tra di voi e allontanarvi dal Ricordo di Allah e dall'orazione. Ve ne asterrete? (5:90-91).

Ecco dunque tre versetti coranici abrogandosi reciprocamente, non prevedendo nessuna pena e che sono stati abrogati da un detto di Maometto secondo il quale avrebbe flagellato il consumatore di vino.

7) Abrogazione nelle relazioni tra il consenso, il Corano e la Sunnah

Il consenso (*ijma'*) ha un ruolo legislativo importante nei sistemi democratici. Ciò deriva dalla loro concezione della sovranità. In islam, ciò non dovrebbe normalmente essere il caso per quanto riguarda i settori regolati dal Corano o la Sunnah.

¹ Al-'Amri: Al-naskh, p. 483.

Tuttavia la questione rimane aperta. Il Corano dà alla madre il terzo dell'eredità, e se il defunto ha fratelli, riceve soltanto il sesto (4:11). La parola "fratelli" in arabo designa il plurale, più che due. Questa norma tuttavia sarebbe stata cambiata e la madre si è vista accordare il sesto anche se il defunto ha soltanto due fratelli. Interrogato, 'Uthman (d. 656) dichiarò che ciò fu una decisione della nazione (*qawm*).

Un secondo esempio riguarda la ripartizione delle ricchezze dello Stato di cui una parte sarebbe data alle persone favorevoli all'islam: "per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori" (9:60). Questa attribuzione sarebbe stata, in seguito, eliminata dal primo califfo Abu-Bakr (d. 634) con l'accordo unanime dei compagni di Maometto.

Si può anche citare in questo settore il pagamento del tributo (*jizyah*) da parte dei non musulmani previsto dal versetto 9:29:

Combattete coloro che non credono in Allah e nell'Ultimo Giorno, che non vietano quello che Allah e il Suo Messaggero hanno vietato, e quelli, tra la gente della Scrittura, che non scelgono la religione della verità, finché non versino umilmente il tributo, e siano soggiogati.

Infatti, questa imposta è stata eliminata nel 1855 dall'impero ottomano¹ ed oggi è previsto soltanto da alcuni gruppetti musulmani².

8) Abrogazione nelle relazioni tra l'analogia ed un detto di Maometto

I giuristi divergono quando un detto contraddice un'analogia. Alcuni ritengono che l'analogia abbia la priorità sui detti. Abu-Hurayrah (d. 678) riporta un detto secondo il quale occorre fare l'abluzione per purificarsi di ciò che ha toccato il fuoco. Ibn-'Abbas (d. v. 686) replicò: "Supponendo che abbiate fatto le vostre abluzioni con l'acqua calda, dovreste fare l'abluzione per purificarvi?" Abu-Hurayrah (d. 679) riportò anche un detto secondo il quale quello che porta un morto nei funerali deve fare le abluzioni (e questo corrisponde ad una norma ebraica). Abu-'Abbas gli replicò: "Fareste l'abluzione perché portate rami secchi?"

Altri giuristi ritengono che i detti hanno la priorità sull'analogia perché il detto è un testo, mentre l'analogia è un'opinione. Così, 'Umar (d. 644) ha accettato il detto secondo il quale la donna eredita il prezzo del sangue del marito ucciso. Ora, secondo una norma, si può ereditare soltanto ciò che il defunto aveva prima della sua morte, mentre il prezzo del sangue è dovuto soltanto dopo la morte. Inoltre, 'Umar ha accettato il detto secondo il quale occorre pagare il prezzo del sangue per il feto mentre secondo l'analogia si deve il prezzo del sangue soltanto se la persona fosse viva prima di avere attentato a lui. Maometto aveva stabilito che la compensazione per una mano tagliata è di cinquanta cammelli. 'Umar ha ritenuto che se le dita sono tagliate, non se deve pagare per ogni dito tagliato dieci cammelli, ma in proporzione dell'utilità del dito. I giuristi tuttavia hanno fatto pagare dieci cammelli per ogni dito seguendo così un detto che 'Umar non conosceva secondo il quale Maometto aveva detto che la compensazione per ogni dito è di dieci cammelli.

Altri giuristi ritengono che il detto ha la priorità sull'analogia soltanto se il relatore del detto è qualcuno che si conosce in diritto ed in detti. Se invece, si tratta di un semplice relatore, non se ne terrà conto. Questo deriva dal fatto che i detti sono spesso riportati secondo il loro significato e non in forma letterale. Ora, un relatore può dare il senso di un detto solamente se conosce il settore del detto.

9) Abrogazione nelle relazioni tra gli interessi non regolati e le altre fonti

Abbiamo visto più su che il concetto degli interessi non regolati (*masalih mursalah*) indica i settori per i quali non si trovano norme né nel Corano, né nella Sunnah, né nel consenso, né nel ragionamento per analogia. Tuttavia, si costata che i settori regolati da queste fonti hanno avuto una

¹ Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 88.

² V. l'articolo 132 del modello di costituzione del partito della liberazione, nel nostro libro: Les musulmans face aux droits de l'homme, annesso 13.

regolazione diversa in nome del concetto di *masalih mursalah*, compresi qui nel senso d'*interesse pubblico*.

Così, il califfo 'Umar (d. 644) aveva sospeso la punizione dell'ablazione della mano contro il ladro nell'anno della carestia nonostante il fatto che il Corano è formale in questo settore: "Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah" (5:38).

Inoltre decise di punire con la morte un gruppo che uccide una sola persona mentre il Corano prevede di non uccidere che una persona contro una persona:

O voi che credete, in materia d'omicidio vi è stato prescritto il contrappasso: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna (2:178).

Per loro prescrivemmo vita per vita (5:45).

Questa soluzione trova la sua legittimità nel Corano (16:106) che, pur esigendo dall'uomo la fede, permette in caso di minaccia e di pericolo grave di dire parole o fare fatti che significano la miscredenza, di consumare durante una carestia prodotti alimentari vietati (5:3) e di tagliare la mano in caso di furto per salvaguardare i beni della gente.

Tuttavia, il ricorso al concetto degli interessi non regolati non può essere realizzato senza limiti. Così, Al-Ghazali (d. 1111) e altri esigono che l'interesse a salvaguardare sia necessario, generale, certo o soggetto a gran probabilità. Dà il caso del nemico che prende come scudo umano dei musulmani per impedire all'esercito musulmano di attaccare. Il Corano proibisce di uccidere degli innocenti. Ma nel caso presente, sarebbe permesso di attaccare il nemico anche se tale attacco causa la morte di musulmani innocenti presi come ostaggi. Qui, due interessi si confrontano: l'interesse privato e l'interesse generale. In ogni caso, questi musulmani presi in ostaggio saranno uccisi, allora tanto vale ucciderli ed impedire che il nemico non uccida altri musulmani.

Si può anche ricorrere al concetto di *masalih mursalah* per stabilire una norma speciale rispetto ad una norma coranica generale. Così, si permette ad una donna nobile di non allattare il proprio bambino e di affidarlo ad una nutrice contrariamente al versetto 2:233 che prevede l'allattamento da parte delle madri. Inoltre si ammette la testimonianza dei ragazzi in caso di ferite nei loro litigi, contrariamente al versetto 2:282 che chiede la testimonianza di due uomini adulti.

Tale conflitto tra le norme esistenti e gli interessi generali non annulla la norma, ma crea un'eccezione per un caso particolare per evitare, con l'applicazione della norma, di arrivare ad un danno più grande dell'interesse salvaguardato dalla norma. Occorre in ogni caso mettere limiti molto rigorosi a tali eccezioni. Così, in caso di carestia, occorre permettere ad una persona o ad un gruppo di mettere in pericolo i beni degli altri per sfuggire alla morte pur esigendo il pagamento dell'equivalente o la sostituzione in caso di possibilità. La norma generale che esige di non portare danno ai beni degli altri resta intatta e non è respinta in blocco.

Ovviamente, questa concezione può lasciare aperta la porta all'abbandono del Corano in favore del concetto di *masalih mursalah*. Pertanto, si ritiene che questo concetto non possa intervenire quando si è di fronte ad una norma certa ed univoca (*qat'i al-thubut wal-dalalah*). Un esempio di tale testo sarebbe il divieto degli interessi previsto dal versetto 2:275¹.

Il giurista hanbalita Najm-al-Din Al-Tufi (d. 1316)² è tuttavia andato molto lontano considerando gli interessi generali come superiori al Corano, alla Sunnah ed al consenso, ritenendo che legislazione si prefigge essenzialmente di realizzarli. Invoca a tale proposito i versetti seguenti:

O uomini, vi è giunta un'esortazione da parte del vostro Signore, guarigione per ciò che è nei petti, guida e misericordia per i credenti. Di' loro che si compiacciono della grazia di Allah e della Sua misericordia, ché ciò è meglio di quello che accumulano (10:57-58).

Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto (2:179).

¹ V. anche parte II, capitolo VIII.II.3.

² Al-Tufi: Risalah fi ri'ayat al-maslahah. Testo d'Al-Tufi anche in: Zayd: Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi.

Cita anche la parola di Maometto: "È vietato causare un danno o rispondere ad un danno con un altro".

Avanza anche il fatto che le norme previste dal Corano e la Sunnah sono contraddittorie, mentre non esiste una contraddizione nella salvaguardia degli interessi. Pertanto, è preferibile seguire gli interessi per realizzare l'unità chiesta dal Corano: "Aggrappatevi tutti insieme alla corda di Allah e non dividetevi tra voi" (3:103).

Al-Tufi dà l'esempio seguente di conflitto tra la Sunnah e gli interessi, conflitto risolto in favore di questi ultimi. Maometto dice a 'Ayshah: "Se non fosse a causa della recente conversione della tua gente all'islam, avrei distrutto la Kaaba e la avrei ricostruita sulle basi poste da Abramo". Così, Maometto ha preferito lasciare la Kaaba poiché è nell'interesse della gente.

Questa concezione, passata sotto silenzio da parte degli autori classici, è respinta dagli autori contemporanei chi vi vedono un mezzo per smantellare interamente il sistema giuridico musulmano. Questi autori ritengono che non possa esistere nel Corano o la Sunnah, essendo d'origine divina, una norma che sia contraria agli interessi della gente¹.

10) Determinazione dell'abrogante e dell'abrogato

L'abrogazione pone seri problemi quanto alla determinazione dell'abrogante e dell'abrogato. A volte, l'abrogazione è chiaramente annunciata in alcune norme. Così, il versetto 8:65 dice:

Venti di voi, pazienti, ne domineranno duecento e cento di voi avranno il sopravvento su mille miscredenti. Ché in verità è gente che nulla comprende.

Questo versetto è stato abrogato dal versetto 8:66 che dice:

Ora Allah vi ha alleggerito [l'ordine], Egli conosce l'inadeguatezza che è in voi. Cento di voi, perseveranti, ne domineranno duecento; e se sono mille, con il permesso di Allah, avranno il sopravvento su duemila. Allah è con coloro che perseverano.

Un detto afferma: "Vi avevo proibito di visitare le tombe, ormai visitatele poiché vi ricordano l'altra vita".

Spesso tuttavia questa volontà espressa fa difetto. Occorre allora conoscere l'ordine cronologico delle norme. Ma questo non è facile perché il Corano non è stabilito da questo ordine, a volte un versetto abrogante situandosi prima del versetto abrogato. Per rimediare a questo inconveniente, si ricorre alla testimonianza di un compagno di Maometto. Tuttavia, alcuni giuristi musulmani, in periodi di disordini politici, avevano espresso l'idea secondo la quale tutti i versetti tolleranti al riguardo dei non musulmani sono abrogati dal versetto famoso della sciabola (9:5), indipendentemente del loro ordine cronologico. È il caso d'Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351). Questo versetto dice:

Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso.

II. Conciliazione delle norme

Se la data di due norme opposte è sconosciuta, il giurista può provare a conciliarli applicandole in due settori non opposti. Così, si può provare a vedere se una norma non è una norma generale e l'altra una norma speciale. Questo corrisponde all'adagio romano: *Lex specialis derogat generali*. I giuristi musulmani non parlano qui d'abrogazione ma di pesata delle norme (*tarjih*). Un esempio di questo metodo è offerto dai due versetti seguenti:

Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. Passato questo termine non sarete responsabili del modo in cui dispongono di loro stesse, secondo la buona consuetudine. Allah è ben informato di quello che fate 2:234

¹ Per una critica della teoria d'Al-Tufi, v.: Zayd: *Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi*; Al-Zuhayli: *Usul*, vol. 2, p. 803-806 e 817-827; Al-Hakim: *Al-usul*, p. 378-386. Al-Yubi: *Maqasid al-shari'ah*, p. 537-559.

Se avete qualche dubbio a proposito di quelle delle vostre donne che non sperano più nel mestruo, il loro termine sia di tre lunazioni. Lo stesso valga per quelle che non hanno ancora il mestruo. Quelle che sono incinte avranno per termine il parto stesso (65:4).

C'è una contraddizione tra questi due versetti. Secondo il primo versetto, qualsiasi vedova, incinta o non, deve osservare un periodo d'attesa di quattro mesi e dieci giorni prima di potere sposarsi di nuovo. Quanto al secondo versetto, fissa il periodo d'attesa a 3 mesi per le donne che non hanno mestruai, e libera ogni donna incinta, che essa sia vedova o divorziata, del periodo d'attesa una volta che ha partorito. Il secondo versetto costituisce a tale proposito una norma speciale rispetto al primo versetto.

Un altro metodo di conciliare le norme contraddittorie consiste nel confrontare due detti contraddittori al Corano, prendendo in considerazione allora il detto che è più conforme a questo ultimo. Così, 'Abd-Allah Ibn-'Umar ha inteso il pianto di una donna a seguito di un decesso, chiese allora che il suo pianto cessasse citando un detto di Maometto secondo il quale "Il morto soffre per le lacrime del vivo". Questo detto entra in conflitto con altri detti. 'Ayshah segnalò allora che il Corano afferma: "Nessuno porterà il fardello di un altro" (6:164). Si riporta anche di Maometto un detto secondo il quale i bambini, in particolare quelli dei politeisti, saranno puniti il giorno del giudizio ultimo. Un altro detto afferma l'opposto. Il primo detto deve essere scartato ai sensi dei versetti coranici: "Invero Allah non commette ingiustizie, nemmeno del peso di un solo atomo" (4:40); "In quel Giorno nessuno subirà un torto e non sarete compensati se non per quello che avrete fatto" (36:54); "In quel Giorno ciascuno sarà compensato per quello che avrà meritato: in quel Giorno non ci sarà ingiustizia" (40:17).

Per quanto riguarda i detti, se due sono contraddittori, si darà la precedenza ad un detto riportato da un compagno più vicino di Maometto ad un detto riportato da un compagno distante. Si terrà conto anche della pietà del relatore, ecc.. È ciò che si chiama l'analisi della catena dei relatori del detto.

Si può anche procedere all'analisi del contenuto del detto (*matn*). Così, una norma enunciata in un modo esplicito è superiore ad una norma enunciata in modo implicito. Si terrà conto anche del senso proprio o figurativo della norma, ecc..

Quando le norme sono derivate dell'analogia, una norma la cui causa è esplicita è superiore ad una norma la cui causa è implicita. Inoltre una norma che realizza un interesse importante è superiore ad una norma che realizza un interesse d'importanza inferiore, ecc..

Se il giurista non trova un criterio chi gli permette di preferire una norma ad un'altra, può allora scegliere la norma di cui è più riassicurato nella sua coscienza.

III. Testi che non possono essere abrogati o conciliati

L'abrogazione e la conciliazione dei testi non possono essere realizzati in modo illimitato senza mettere in pericolo tutta la costruzione giuridica musulmana. Così, i giuristi musulmani ritengono che alcuni testi sfuggano a tale metodo. Questi testi sono classificati in tre categorie:

1) Testi che prevedono norme fondamentali

È il caso dei testi che enunciano l'obbligo di credere in Dio, nei suoi profeti, nelle sue scritture ed al giorno ultimo, quelli riguardando i culti e le virtù essenziali come la pietà filiale, l'onestà, e quelli che fissano le sanzioni contro i delitti come l'adulterio, l'omicidio.

2) Testi categorici

Alcune norme sono formulate in modo categorico che non permette un alleviamento. Così, il Corano dice:

Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori (24:4).

Il termine *mai* indica che questa norma non sarà mai abolita. Un altro esempio riguarda il *Jihad*. Maometto dice: "Il *Jihad* continuerà fino all'ultimo giorno". Questa formulazione segnala che questo dovere è prescritto fino alla fine dei tempi.

3) Testi che si riferiscono ai fatti del passato

Il Corano o i detti di Maometto riportano fatti storici. Questi fatti non possono essere oggetto d'abrogazione, poiché ciò significherebbe che i fatti riportati sono menzogneri. Così, il Corano dice:

I Thamud furono sterminati da un Grido tremendo, mentre gli 'Âd furono distrutti da un vento mugghiante, furioso, che Allah scatenò contro di loro per sette notti e otto giorni consecutivi. Allora avresti visto quella gente riversa in terra come tronchi cavi di palma (69:5-7).

La veridicità supposta dei testi coranici impedisce qualsiasi messa in dubbio di questi fatti storici. Taha Husayn (d. 1973) ne ha fatto le spese. Le autorità religiose egiziane hanno reclamato contro il suo libro *La poesia preislamica*, pubblicato nel 1926, per avere trattato la storia d'Abramo e d'Ismaele raccontata dal Corano come una leggenda senza base storica¹. Così facendo, l'autore "ha offeso i musulmani smentendo il Corano", ritenevano queste autorità. Questo affare continua, ancora oggi, a far spargere molto inchiostro negli ambienti religiosi egiziani. A causa della congiuntura politica dell'epoca, il reclamo è stato archiviato dal procuratore generale che, pur disapprovando Taha, ha ritenuto che "l'autore non aveva l'intenzione di insultare la religione e che le frasi che feriscono la religione sono dettate dalla ricerca"². Taha è stato costretto a ristampare il suo libro cambiando il suo titolo ed eliminando le frasi incriminate³.

¹ Husayn: *Fil-shi'r al-jahili*, p. 399.

² *Muhakamat Taha Husayn*.

³ Husayn: *Fil-adab al-jahili*.

Capitolo II. L'interpretazione linguistica

Una volta stabilite le fonti della legge e la gerarchia di queste fonti secondo le norme dell'abrogazione e della riconciliazione, occorre vedere come comprendere questa legge e dedurre la norma che disciplina la situazione alla quale si applica. Per fare ciò, occorre passare per l'analisi linguistica. I giuristi musulmani dedicano a questa questione quasi un quarto dei loro libri concernenti le basi del diritto. Utilizzano in questo settore i termini arabi tecnici (indicati tra parentesi), che non sono ammessi da tutti e di cui la traduzione rimane approssimativa. Diamo in questo capitolo un rapido sorvolo di questa materia che dimostra lo sforzo enorme dei giuristi musulmani per capire i testi sacri. Questo capitolo si rivolge soprattutto agli specialisti.

I. Prova della lingua

I testi del Diritto musulmano sono redatti in lingua araba. Capire la legge esige la conoscenza di questa lingua. La lingua è conosciuta attraverso tre mezzi:

- ▶ La trasmissione ricorrente: è il detto riportato da parte di un gruppo umano che non si può accusare di complicità di menzogna. Così, i termini sono stati utilizzati dalla gente e sono conosciuti nel senso che accordano loro nella loro discussione: il cielo, l'acqua, la terra, l'aria, ecc.. Al-Shafi'i (d. 820) parla di "conoscenza del pubblico" (*'ilm al-'ammah*).
- ▶ Il detto individuale: il senso dato ad alcuni termini è verificato attraverso detti di un numero limitato di persone. Al-Shafi'i parla di "conoscenza del privato" (*'ilm al-khassah*).
- ▶ La deduzione razionale a partire da elementi trasmessi. Il Corano dice:
Invero l'uomo è in perdita, eccetto coloro che credono e compiono il bene, vicendevolmente si raccomandano la verità e vicendevolmente si raccomandano la pazienza (103:2).

L'articolo definito (in l'uomo) indica ogni umano, ad eccezione di quelli esclusi con questo versetto.

I giuristi musulmani sono divisi a proposito della possibilità di ricorrere all'analogia nella comprensione della lingua. Prendiamo i due versetti coranici seguenti:

O voi che credete, in verità il vino, il gioco d'azzardo, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono immonde opere di Satana. Evitatele affinché possiate prosperare (5:90).
Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).

Nel primo versetto, il termine *khamr* (vino) è utilizzato per indicare la bevanda alcolica prodotta dall'uva. Ora, questa parola significa etimologicamente *ciò che vela* (la ragione). I giuristi che ammettono il ricorso all'analogia ritengono che si possa estendere il divieto del consumo del vino a qualsiasi prodotto che influisce sulla ragione anche se non proviene di uva, come i datteri, le mele o altra cosa. Nel secondo versetto, il termine *sariq* (ladro) indica la persona che ruba il bene dei altri. I giuristi che ammettono il ricorso all'analogia estendono questa parola a chi apre le tombe e si adatta le coltri dei morti (*nabbash*).

I giuristi che non ammettono il ricorso all'analogia ritengono che questi due versetti devono essere compresi in un senso restrittivo. Così, il termine vino (*khamr*) mira il vino prodotto dell'uva e nulla di altro, e il termine ladro (*sariq*) mira soltanto quello che ruba il bene di altri.

II. Significato etimologico e significato tecnico

I termini possono avere un significato etimologico ed un altro tecnico, convenzionale, ed in questo caso un significato giuridico. Così:

- ▶ il termine *dabbah* significa *ciò che va sulla terra*, ma è utilizzato dai giuristi per significare *animali a quattro gambe*;

- ▶ il termine *mutakallim* significa *quello che parla*, ma è utilizzato per designare il *teologo*;
- ▶ il termine *faqih* significa *quello che comprende*, ma è utilizzato per designare lo specialista del Diritto musulmano;
- ▶ il termine *haj* significa dirigersi verso una destinazione, ma è utilizzato per designare il pellegrinaggio a Mecca nel rispetto delle condizioni previste dal Diritto musulmano.

III. Classificazione dei termini secondo il significato

1) Significato particolare (*khas*)

Un termine può avere un significato particolare (*khas*). In questo caso, deve essere inteso come tale, eccetto indicazione contraria. Il Corano dice:

Allah non vi punirà per un'avventatezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per i giuramenti che avete ponderato. L'espiazione consisterà nel nutrire dieci poveri con il cibo consueto con cui nutrite la vostra famiglia, o nel vestirli, o nel liberare uno schiavo. E chi non ha i mezzi di farlo, digiuni allora per tre giorni (5:89).

Le cifre 10 e 3 in questo versetto sono cifre particolari che non si può interpretare diversamente. È lo stesso per le parti che ritornano agli eredi come fissato dal Corano.

Il Corano dice:

Dissero: "Bruciatelo e andate in aiuto dei vostri dèi, se siete [in grado] di farlo". Dicemmo: "Fuoco, sii fresca e pace per Abramo" (21:68-69).

Il termine *fuoco* qui non può essere interpretato in un senso metaforico come alcuni hanno provato a fare.

Un termine particolare può essere:

- ▶ Indefinito (*mutlaq*): si tratta di un termine generico: animale, uccello, allievo, egiziano, o
- ▶ Definito (*muqayyad*): è un termine generico al quale si è aggiunto un elemento che lo precisa: animale nero, uccello bianco, allievo giovane, egiziano musulmano.

Questa distinzione ha un'importanza nella portata della norma giuridica. Così, il Corano dice:

Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. (2:234).

Qui il versetto parla di spose (termine indefinito) diventate vedove e chi devono osservare un periodo di ritiro prima di risposarsi. Importa poco che ci sia stato consumo del matrimonio o non. Altrove, il Corano dice:

Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, madri delle vostre spose, le figliastre che sono sotto la vostra tutela, nate da donne con le quali avete consumato il matrimonio (4:23).

In questo versetto, perché una ragazza nata da una donna sia proibita al marito di quest'ultima, occorre che ci sia stato un matrimonio consumato (termine definito) con la donna in questione.

Il Corano dice:

Chi, per errore, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue (4:92).

Questo versetto parla d'omicidio per errore (termine definito). Non si può dunque generalizzare la sanzione prevista a qualsiasi omicidio.

In alcuni versetti, la norma è generale, ma può essere limitata da un altro versetto o un detto di Maometto. Così, il Corano dice:

Se ci sono fratelli, la madre avrà un sesto dopo [l'esecuzione de]i legati e [il pagamento de]i debiti. (4:11).

Maometto tuttavia ha proibito di fare legato al di là di un terzo. Quest'ultima norma limita dunque la portata del testamento nella norma coranica.

Un problema si pone quando in due norme che disciplinano un atto si trova un termine generale ed un altro delimitato, senza poterli conciliare. Così, Maometto dice che occorre pagare imposta se si ha *cinque cammelli*; ma in un altro detto, afferma che occorre pagarla se si ha *cinque cammelli*

senza legami. Inoltre, Maometto dice che occorre digiunare *due mesi* in caso di rottura del digiuno di Ramadan; ma in un altro detto, afferma che occorre in questo caso digiunare *due mesi di seguito*. Le soluzioni divergono secondo i giuristi.

Il Corano dice:

Chi, per errore, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue, a meno che essi non vi rinuncino caritatevolmente. Se il morto, seppur credente, apparteneva a gente vostra nemica, venga affrancato uno schiavo credente. Se apparteneva a gente con la quale avete stipulato un patto, venga versato il prezzo del sangue alla [sua] famiglia e si affranchi uno schiavo credente. E chi non ne ha i mezzi, digiuni due mesi consecutivi per dimostrare il pentimento davanti ad Allah. Allah è sapiente, saggio (4:92).

Altrove, dice:

Allah non vi punirà per un'avventatezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per i giuramenti che avete ponderato. L'espiazione consisterà nel nutrire dieci poveri con il cibo consueto con cui nutrite la vostra famiglia, o nel vestirli, o nel liberare uno schiavo. E chi non ha i mezzi di farlo, digiuni allora per tre giorni (5:89).

Nel primo versetto il digiuno è determinato come essendo *due mese consecutivi*, e nel secondo, è di *tre giorni* senza determinazione se si tratta di tre giorni *consecutivi* o no. Si ritiene qui che questi due versetti comportano due sanzioni diverse (anche se si tratta di digiuno) riguardando due affari diversi. Non ci può in questo caso servirsi del primo versetto per capire che si tratta di un digiuno di *tre giorni consecutivi* nel secondo versetto.

Nel versetto 4:92 suddetto è questione della liberazione di uno *schiavo credente*. Ma altrove il Corano dice:

Coloro che paragonano le loro mogli alla schiena delle loro madri e poi si pentono di quello che hanno detto, liberino uno schiavo prima di riprendere i rapporti coniugali (58:3).

In quest'ultimo versetto, è preso in considerazione lo schiavo in generale. I giuristi differiscono qui per sapere se nei due casi occorre che lo schiavo sia credente.

Nel versetto 2:282, il Corano prescrive la testimonianza di *due testimoni* in materia di vendita. Nel versetto 2:65, prescrive la testimonianza di *due testimoni giusti* in materia di ripudio. Si ritiene qui che nei due casi, i testimoni devono essere giusti sostenendosi sul versetto: "O credenti, se un malvagio vi reca una notizia, verificatela, affinché non portiate, per disinformazione, pregiudizio a qualcuno e abbiate poi a pentirvi di quel che avrete fatto" (49:6).

Un altro esempio che riguarda i divieti alimentari. Il Corano dice:

In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco (2:173).

Ma altrove il Corano dice:

Di': "In quello che mi è stato rivelato non trovo altri interdetti a proposito del cibo, se non l'animale morto, il sangue effuso e la carne di porco - che è immonda - e ciò che, perversamente, è stato sacrificato ad altri che ad Allah". (6:145).

Nel primo versetto, il divieto riguarda *sangue* in generale, e nel secondo su *sangue effuso*. Gli hanafiti preferiscono quest'ultimo ritenendo che sarebbe troppo esigere dal musulmano che svuota interamente l'animale del suo sangue. Invocano qui il versetto: "Allah non vi vuole imporvi disagio" (5:6).

2) Senso generale ('am)

Un termine può indicare un gruppo senza determinazione del numero in modo esauriente. Ciò può essere sotto varie forme di cui:

► Utilizzo del plurale:

Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri *figli*: al maschio la parte di due femmine. Se ci sono solo femmine e sono più di due, a loro [spettano] i due terzi dell'eredità, e se è una figlia sola, [ha diritto al] la metà (4:11).

► Utilizzo dell'articolo definito:

Tagliate la mano *al ladro e alla ladra*, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).

► Utilizzo della forma indefinita:

Non sposate le [donne] associatrici finché non avranno creduto, ch  certamente una schiava credente   meglio di una associatrice, anche se questa vi piace (2:221).

► Utilizzo del pronome relativo:

  nel mese di Ramadan che abbiamo fatto scendere il Corano, guida per gli uomini e prova di retta direzione e distinzione. Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni. E *chiunque*   malato o in viaggio assolve [in seguito] altrettanti giorni (2:185).

► Utilizzo della forma indefinita nella negazione o l'ordine o il condizionale:

Non prestano ad Allah la considerazione che Gli spetta quando dicono: "Allah non ha fatto scendere nulla su di un uomo!". (6:91).

O credenti, non scherniscano alcuni di voi *gli altri*, ch  forse questi sono migliori di loro (49:11).

O credenti, *se un malvagio* vi reca una notizia, verificatela (49:6).

► Utilizzo di *ciascuno*:

In quel Giorno *ciascuno* sar  compensato per quello che avr  meritato: in quel Giorno non ci sar  ingiustizia. Allah   rapido al conto (40:17).

I giuristi concordano nel considerare che i termini generali designano tutti i membri della classe alla quale si applicano, eccetto indicazione contraria. Cos , quando Maometto   morto, occorreva dividere la sua successione tra i suoi figli conformemente al versetto 4:11. Questo tuttavia non fu il caso perch  Maometto dice che i profeti non lasciano un'eredit  e che i loro beni sono divisi come elemosina.

L'utilizzo di un termine che ha un senso generale indica tanto gli uomini che le donne, eccetto indicazioni contrarie.

A volte, il Corano si rivolge a Maometto. I giuristi si sono chiesti se questo discorso lo riguarda esclusivamente, o se si tratta di un discorso generale che si rivolge a tutti. Distinguono tra tre situazioni:

► Se   chiaro che il discorso riguarda soltanto Maometto, non si applica agli altri.   il caso del privilegio di sposare altrettante donne che voleva nel versetto seguente:

O Profeta, ti abbiamo reso lecite le spose alle quali hai versato il dono nuziale, le schiave che possiedi che Allah ti ha dato dal bottino. Le figlie del tuo zio paterno e le figlie delle tue zie paterne, le figlie del tuo zio materno e le figlie delle tue zie materne che sono emigrate con te e ogni donna credente che si offre al Profeta, a condizione che il Profeta voglia sposarla. Questo   un privilegio che ti   riservato, che non riguarda gli altri credenti (33:50).

► A volte, il contesto segnala che si tratta di una norma ad applicazione generale come nel versetto seguente relativo al ripudio:

O Profeta, quando ripudiate le vostre donne, ripudiatele allo scadere del termine prescritto e contate bene il termine. Temete Allah vostro Signore e non scacciatele dalle loro case, ed esse non se ne vadano, a meno che non abbiano commesso una provata indecenza. Ecco i termini di Allah. Chi oltrepassa i termini di Allah, danneggia se stesso (65:1).

► Se il versetto non d  un'indicazione, si ritiene che si tratta di una norma generale:

O Profeta, temi Allah e non obbedire n  ai miscredenti n  agli ipocriti. In verit  Allah   sapiente, saggio (33:1).

Le risposte date alle questioni sono considerate d'applicazione generale, fino a prova contraria. I giuristi hanno stabilito a tale riguardo una regola giuridica che dice: "Si tiene conto del carattere generale della risposta e non della specificit  della causa". Cos , un uomo dice a Maometto che va per mare e dispone di poca acqua da bere. Se fa le sue abluzioni con questa acqua, rischia di morire di sete. Pu  allora fare le sue abluzioni con l'acqua salata del mare? Maometto rispose: "L'acqua del mare   pura, ed i suoi morti sono legali". I giuristi hanno inferito da questa risposta che l'acqua del mare pu  servire come mezzo d'abluzione, e che i suoi pesci morti possono essere consumati (mentre gli altri animali morti sono proibiti dal Corano). Questa norma   applicata a tutti e sempre, e non ai soli marinai.

Alcune forme generali devono essere comprese come rivolgendosi a persone definite come nei casi seguenti:

► Menzione di un'eccezione:

Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto - eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore - e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera di Allah e avranno un castigo terribile (16:106).

► **Menzione di una condizione:**

Spetta agli uomini che ne hanno la possibilità di andare, per Allah, in pellegrinaggio alla Casa (3:97).
Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero (17:15).

► **Usanza contraria:**

È Lui che ha creato giardini [di vigne] con pergolati e senza pergolati, palme e piante dai diversi frutti, l'olivo e il melograno, simili ma dissimili; mangiatene i frutti e versatene quanto dovuto nel giorno stesso della raccolta, senza eccessi, ché Allah non ama chi eccede (6:141).

Si ritiene qui che il pagamento dell'imposta religiosa non riguarda ciò che l'agricoltore e la sua famiglia consumano.

► **Gli incapaci:**

La norma generale non è applicata a categorie di persone che non possono essere portatrici d'obbligo. Così, l'obbligo di pregare o digiunare non si applica alle persone incapaci (a causa della loro età o di pazzia).

3) Significato multiplo (*mushtarak*)

Alcuni termini possono avere molti significati. Così:

- Un termine può essere utilizzato da varie tribù arabe con un significato diverso.
- Un termine può avere un significato etimologico ed un altro tecnico. Così, il termine *niqah* significa etimologicamente l'atto sessuale, ma tecnicamente designa il matrimonio.
- Un termine può avere un significato proprio ed un altro figurativo.
- Un termine può essere utilizzato per designare varie cose. Così, il termine *mawla* significa tanto lo schiavo che il suo padrone. Il termine sacralizzazione (*ihram*) significa l'entrata nella terra proibita della Kaaba, o il fatto di portare i vestiti del pellegrinaggio. Il termine *'ayn* può significare: occhio, fonte, spia od oggetto.

I giuristi si sono chiesti se il significato multiplo dovesse essere preso in considerazione nell'applicazione della norma. Alcuni dicono che non è possibile che una norma copra tutti i significati di un termine, e quindi occorre ricercare in altri elementi la delimitazione del significato per il quale la norma è stata stabilita. Così, il Corano dice:

Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).

Il termine arabo *yad* (mano) può designare sia tutto il braccio, sia la mano e l'avambraccio, sia la mano sola (delle dita al polso), e può designare la mano destra o la mano sinistra. Sostenendosi sulla pratica di Maometto, i giuristi considerano che il termine *yad* designa soltanto la mano fino al polso, e che si tratta della mano destra.

Secondo alcuni giuristi, una norma può coprire i diversi significati, eccetto se c'è un'indicazione contraria, a condizione che si possa logicamente tenere conto di questi significati. Così, il Corano dice:

O voi che credete! Non uccidete la selvaggina se siete in stato di consacrazione (5:95).
Non cacciate quando siete in stato di sacralizzazione (5:1).

Il termine sacralizzazione (*ihram*) come lo abbiamo detto, ha due sensi diversi: l'entrata nella terra vietata della Kaaba, o portare i vestiti del pellegrinaggio. I giuristi ritengono che il divieto si estenda a queste due situazioni. Un altro esempio:

Ti interpellano a proposito delle donne. Di': "Allah vi risponde a riguardo, e ciò è recitato nel Libro relativamente alle orfane alle quali non date quello che è prescritto loro e a quelle che desiderate sposare (*targhabun an tankahuhin*), ai ragazzi oppressi e agli orfani dei quali dovete aver cura con giustizia (4:127).

L'espressione araba *targhabun an tankahuhin* è stata tradotta qui con "che desiderate sposare". Ma può anche significare "che ripugnatte di sposare". La norma coranica copre le due situazioni.

Se un termine presente in un testo religioso ha un senso etimologico corrente ed un senso tecnico, è il senso tecnico che prevale. Così, il termine *salat* (preghiera) designa etimologicamente l'invocazione, mentre nella terminologia religiosa, designa specificamente la pratica del culto, ed è in questo senso che occorre capire il versetto 73:20: "Compiete la preghiera". Inoltre il termine *talaq* significa etimologicamente il fatto di sciogliere qualsiasi legame, ma nella terminologia religiosa significa il ripudio che scioglie il legame del matrimonio, ed è in questo senso che occorre capire il versetto 2:229: "Si può ripudiare due volte. Dopo di che, trattenetele convenientemente o rimandatele con bontà".

IV. Classificazione dei termini secondo il contesto

1) Significato proprio (*haqiqi*) e significato figurativo (*majaz*)

Un termine designa in primo luogo questo per quello che è stato creato. Può a tale proposito avere un senso etimologico, tecnico o usuale. Si parla allora del senso proprio del termine.

Un termine può anche designare un altro oggetto che ha un legame con il senso proprio. Si parla allora di senso figurativo. Così, nel versetto 12:36: "Mi sono visto [in sogno] mentre schiacciavo del vino", il termine vino designa qui uva (non si schiaccia il vino, ma l'uva). Inoltre nel versetto 12:82: "Chiedi pure alla città e a quelli della carovana con la quale siamo tornati", il termine *città* designa qui *abitanti della città*. Inoltre nel versetto 90:13: "slegare un collo", questa espressione significa *riscattare uno schiavo*.

Secondo i giuristi, il termine avendo due significati, un proprio ed uno figurativo, deve essere compreso nel significato proprio in modo prioritario. Così, se qualcuno dedica i beni ai suoi figli, ciò designa i suoi figli diretti, e non sui nipoti anche se il termine *figli*, nel senso figurativo, comprende anche i nipoti.

Si deve tuttavia tenere conto del significato figurativo se non è possibile logicamente tenere conto del significato proprio. Così, Maometto dice non vendere una misura contro due misure. In realtà ciò significa il contenuto della misura e non l'utensile che serve per misurare.

In alcuni casi, è possibile tenere conto del significato proprio e del significato figurativo. Il Corano dice:

O voi che credete! Quando vi levate per la preghiera, lavatevi il volto, le mani [e gli avambracci] fino ai gomiti, passate le mani bagnate sulla testa e lavate i piedi fino alle caviglie. Se siete in stato di impurità, purificatevi. Se siete malati o in viaggio o uscendo da una latrina o dopo aver *accostato le donne* non trovate acqua, fate la lustrazione con terra pulita, passandola sul volto e sugli avambracci (5:6).

L'espressione "*accostato le donne*" può significare tanto il semplice contatto (senso proprio) che le relazioni sessuali (senso figurativo). I giuristi musulmani ritengono che l'abluzione sia dovuta nei due casi, ma gli hanafiti dicono che l'abluzione è dovuta soltanto in caso di relazioni sessuali.

2) Significato diretto (*sarih*) e significato perifrastico (*kinayah*)

Il termine può avere un senso diretto (*sarih*) che sia proprio (ho venduto, ho comprato, ho affittato) o figurativo (ho mangiato di questo albero: cioè ho mangiato il frutto di questo albero). Può anche avere un significato perifrastico (*kinayah*): cioè che il significato è compreso soltanto con indici. Così, un uomo dice a sua moglie: "Comincia il tuo periodo di ritiro", o "va dai tuoi genitori". La prima espressione significa la volontà del marito di ripudiare sua moglie perché il ritiro non ha luogo che in caso di divorzio. Anche la seconda espressione significa la volontà di ripudiare, ma soltanto se tale è l'intenzione del marito o se è utilizzata dal marito dopo la domanda della donna di ripudiarla.

Per l'applicazione di alcune sanzioni è necessario che la lingua utilizzata sia diretta. Si applica qui il principio "evitate la sanzione in caso di dubbio". Così, per l'applicazione della pena prevista contro la diffamazione d'adulterio, non si può punire quello che dicesse ad un altro: "Io non sono adultero" pur volendo dire indirettamente che "l'interlocutore è adultero". Inoltre la confessione di avere commesso un delitto deve essere chiara e non con termini perifrastici.

V. Classificazione dei termini secondo il grado di chiarezza del significato

Ci sono termini di cui si osserva il senso senza ricorrere ad elementi esterni per determinarlo. Sono classificati in quattro categorie secondo la chiarezza del senso.

1) Termini a senso apparente (*dhahir*)

Alcuni termini hanno un significato apparente ma che non è voluto originariamente. Così, il versetto 2:275 dice:

Coloro invece che si nutrono di usura resusciteranno come chi sia stato toccato da Satana. E questo perché dicono: "La vendita è come la usura!". Ma Allah ha *permesso la vendita e ha proibito l'usura*.

Il passaggio in corsivo dice che la vendita è legale. È il senso apparente, ma lo scopo originale della norma non è di pronunciarsi sulla liceità della vendita ma di distinguere tra la vendita e l'usura. Non si può basarsi su questa norma per rendere legale ogni vendita. Infatti, altre norme proibiscono ad esempio la vendita aleatoria, la vendita dei frutti prima della loro maturità e la vendita del vino.

Il versetto 4:3 dice:

Sposate due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola o le ancelle che le vostre destre possiedono

Il significato apparente di questo versetto permette la poligamia, ma il suo primo scopo è di esigere un trattamento equo. Si innesta il permesso di sposare un numero illimitato di schiavi.

Un termine dal significato apparente è considerato stringente in quanto tale, eccetto che se altre norme ne limitano la portata o lo abrogano.

2) Termini a significato contestuale (*nassi*)

Un termine può avere un significato contestuale. Così, per riprendere due esempi summenzionati: nel versetto 2:275, il significato contestuale indica che la vendita non è assimilabile all'usura; e nel versetto 4:3, il significato contestuale segnala che il numero delle donne non deve andare oltre quattro.

Anche in questo caso un termine che ha un significato contestuale è considerato costrittivo in quanto tale, eccetto che se altre norme ne limitano la portata o lo abrogano.

3) Termini a senso spiegato o precisato (*mufassar*)

Un termine può avere un significato stabilito dal contesto che non può prestarsi ad interpretazione. Così, il Corano dice:

Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta (24:4).

La cifra "ottanta" precisa il numero dei colpi di frusta; non può essere interpretato diversamente. La sanzione non sarà dunque né più né meno. I giuristi ritengono che un termine spiegato sia considerato costrittivo eccetto se altre norme lo abrogano.

Il Corano dice:

Combattetevi tutti assieme i politeisti come essi vi combattono tutti assieme. Sappiate che Allah è con coloro che [Lo] temono (9:36).

Il termine "tutti" (*kaffah*) precisa il senso del termine generale "politeisti". Di conseguenza, non si può escludere alcuni politeisti del combattimento.

In quest'ultimo esempio, la precisazione è data immediatamente dopo. Ma un termine utilizzato dal Corano può essere precisato da un detto di Maometto. Così, il versetto 73:20 prescrive la preghiera e l'imposta religiosa, e il versetto 2:275 prescrive il pellegrinaggio. Per capire il significato di questi termini e le modalità con cui compiere questi doveri occorre riferirsi alla Sunnah.

4) Termini a senso definitivo (*muhkam*)

Il termine *muhkam* significa etimologicamente "ben fatto, ben curato". Lo traduciamo qui per "definitivo". Si oppone al termine *mutashabih* (ambiguo: ne parleremo nel punto seguente). Questi due termini sono ripresi del versetto 3:7:

È Lui che ha fatto scendere il Libro su di te. Esso contiene versetti definitivi (*muhkam*), che sono la Madre del Libro, e altri che si prestano ad interpretazioni diverse (*mutashabihat*).

Un termine o una norma ha un senso definitivo quando questo significato è chiaro che deriva dal contesto e non ammette né interpretazione né abrogazione. Diamo alcuni esempi:

Il tuo Signore ha decretato di non adorare altri che Lui e di trattare bene i vostri genitori (17:23).

Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza. Essi sono i corruttori (24:4).

Non dovete mai offendere il Profeta e neppure sposare una delle sue mogli dopo di lui: sarebbe un'ignominia nei confronti di Allah (33:53).

La guerra santa continuerà fino al giorno della resurrezione (detto di Maometto).

Il primo versetto enuncia delle prescrizioni fondamentali, definitive. Il secondo vieta in modo netto il ricorso alla testimonianza dei calunniatori. Il terzo vieta di sposare le donne di Maometto dopo la sua morte. Quanto al detto, la prosecuzione della guerra santa è resa categorica con la precisione "fino al giorno della resurrezione".

5) Implicazioni di queste varie categorie

La classificazione suddetta delle norme non è semplicemente teorica. Se ci si trova dinanzi ad un testo che comporta norme che appartengono a varie categorie, le norme col significato definitivo prevalgono sulle norme col significato spiegato, contestuale ed apparente; e le norme col significato spiegato prevalgono sulle norme col significato contestuale ed apparente; e le norme col significato contestuale prevalgono sulle norme col significato evidente. Come esempio il matrimonio è regolato da varie norme:

- ▶ Permesso di sposare ogni donna che piace (4:3) (senso apparente).
- ▶ Limitazione del matrimonio a quattro (4:3) (senso contestuale).
- ▶ Limitazione ad una sola donna se si tema di non essere equo (4:3) (senso spiegato).
- ▶ Non sposare mai le donne di Maometto dopo di lui (33:53) (senso definitivo).

La norma a significato definitivo limita la norma col significato spiegato; la norma spiegata limita quella col significato contestuale, e questa ultima limita quella col significato apparente.

Un altro esempio, il Corano prescrive di prendere in materia di ripudio "la testimonianza di due dei vostri uomini retti" (65:2) (senso spiegato). Ma altrove, dice:

Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza (24:4).

Quest'ultimo versetto proibisce di ricorrere alla testimonianza del calunniatore (significato definitivo). Esso prevale sul precedente e lo limita.

VI. Classificazione dei termini secondo il grado d'oscurità del significato (*khafi al-dalalah*)

Alcuni termini hanno un significato oscuro, comportando un grado d'incertezza e richiedendo una riflessione per capirli, partendo da indizi esterni. Questi termini sono classificati in quattro categorie:

1) Termini a significato nascosto (*khafiy*)

Alcuni termini hanno un significato chiaro, ma possono riferirsi a vari casi nell'applicazione. Così, il termine ladro (*sariq*) si riferisce di norma a chi ruba i beni degli altri di nascosto. È questo termine che il Corano utilizza nel versetto 5:38:

Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah. Allah è eccelso, saggio.

I giuristi musulmani divergono quanto all'estensione del termine "ladro", e quindi della sanzione, contro il prestidigitatore (*tarrar*) che ruba i beni della gente in stato di veglia, o contro chi apre le tombe e si adatta le coltri dei morti (*nabbash*).

Un detto di Maometto afferma: "L'assassino non eredita". Il termine assassino (*qatil*) designa etimologicamente ogni persona che uccide un altro, che sia intenzionalmente o per errore, direttamente o indirettamente (per istigazione o con un intermediario), illecitamente o per legittima difesa. Alcuni giuristi ritengono che solo chi uccide intenzionalmente ed illecitamente deve essere privato dell'eredità di colui che egli uccide. Altri ritengono al contrario che questa sanzione debba essere applicata a tutti i casi, compreso l'omicidio per errore.

Ci si può trovare dinanzi ad un termine il cui significato è chiaro in un versetto, ma utilizzato in un altro si può prestare a dubbi. Così, il Corano dice:

Quando commettono qualcosa di turpe, dicono: "Così facevano i nostri avi, è Allah che ce lo ha ordinato". Di': "Allah non comanda la turpitudine. Direte, contro Allah, ciò che non conoscete?" (7:28).

Ma, altrove il Corano dice:

Quando vogliamo distruggere una città, ordiniamo ai suoi ricchi, e trasgrediscono. Si realizza allora il Decreto e la distruggiamo completamente (17:16).

In quest'ultimo versetto, Dio ordina il male? Come si può conciliare questi due versetti contraddittori? Alcuni hanno proposto di leggere termine *amarna* (ordiniamo) come *ammarna* (mettiamo al potere), variante riportata da alcune fonti musulmane.

Altrove, il Corano dice:

Se giunge loro un bene, dicono: "Viene da Allah". Se giunge un male, dicono: "Viene da te". Di': "Tutto viene da Allah" (4:78).

Ma il versetto seguente dice:

Ogni bene che ti giunge viene da Allah e ogni male viene da te stesso (4:79).

I giuristi provano attraverso lo sforzo d'interpretazione a risolvere la contraddizione tra questi due versetti.

2) Termini a significato equivoco (*mushkil*)

Alcuni termini possono avere due o più significati, e per capire occorre compiere uno sforzo d'interpretazione. È il caso del termine arabo *quru'* nel versetto:

Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli (*quru'*) (prima del nuovo matrimonio) (2:228).

Il termine *quru'*, che significa dal punto di vista linguistico il periodo, può designare tanto la purificazione (*tuhr*) che la mestruazione (*hayd*). La questione è sapere quale di questi due significati corrisponde al significato del versetto, e dunque se la divorziata deve lasciare passare tre periodi di purezza (periodo che separa due mestruazioni consecutivi) prima di risposarsi, o se deve aspettare di avere avuto tre mestruazioni. Questo doppio significato ha generato due interpretazioni diverse.

Un esempio del diritto positivo, l'articolo 8 del codice di statuto personale iracheno dice: "La maggioranza matrimoniale è realizzata all'età di 18 anni passati". Ma, il termine "anno" può significare tanto l'anno solare che l'anno lunare. Ora, le materie di statuto personale sono disciplinate con il Diritto musulmano, ed è dunque l'anno lunare seguito dai musulmani che è designato qui.

3) Termini a significato succinto (*mujmal*)

Si tratta di termini che non indicano in sé il contenuto. Così, i termini come preghiera (*salat*), digiuno (*sawm*), usura (*riba*), pellegrinaggio (*haj*), prezzo del sangue (*diyyah*) non possono essere compresi che se si conosce l'istituzione che rappresentano. Si ricorre allora a spiegazioni prese in altri testi oltre a quelli che li accennano.

Si dà anche come esempio di termini a significato succinto, i termini coranici rari o a senso sconosciuto, ma che sono a volte seguiti da una spiegazione:

In verità l'uomo è stato creato instabile (*halu'*); prostrato quando lo coglie sventura, arrogante nel benessere (70:19-21).

La percotente (*qari'ah*), cos'è mai la Percotente? E chi potrà farti comprendere cos'è la Percotente? Il Giorno in cui gli uomini saranno come falene disperse, e le montagne come fiocchi di lana cardata (101:1-5).

Una norma che comporta un termine a significato succinto non può avere un'applicazione se non qualora è chiarita da altri passaggi o indizi.

4) Termini a significato ambiguo (*mutashabih*)

Abbiamo segnalato nel punto precedente (V) che questo termine è ripreso dal versetto 3:7 e si oppone al termine *muhkam*.

È considerato ambiguo il termine d'impiego comune di cui il vero significato rimane incompreso, nonostante lo sforzo d'interpretazione. È il caso dei termini morfologici utilizzati dal Corano parlando di Dio:

In verità coloro che prestano giuramento [di fedeltà], è ad Allah che lo prestano: la mano di Allah è sopra le loro mani (48:10).

Fu ispirato a Noè: "Nessuno del tuo popolo crederà, a parte quelli che già credono. Non ti affliggere per ciò che fanno. Costruisci l'Arca sotto i Nostri occhi e secondo la Nostra rivelazione (11:36-37).

Allah è il vostro Signore, Colui che in sei giorni ha creato i cieli e la terra e poi si è innalzato sul Trono (7:54).

Dio sarebbe simile agli esseri umani con mani, occhi e seduto su un trono? Sono anche considerate ambigue le lettere separate che si trovano all'inizio di alcuni capitoli, di cui abbiamo parlato più su¹.

Molti tentativi sono stati fatti per capire questi termini e queste lettere, ma sono soltanto ipotesi e si ritiene che sia preferibile di non troppo attardarsi, il vero significato essendo un mistero che dipende da Dio solo. I giuristi segnalano a tale riguardo che i termini ambigui si trovano in passaggi non normativi, e dunque non impegnano nessuno e non comportano nessun obbligo. Rinviamo il lettore a ciò che abbiamo detto più su².

VII. Classificazione dei termini secondo la loro portata

I giuristi musulmani hanno analizzato la struttura dei testi sacri che servono da fonte del diritto musulmano per meglio analizzarne il significato. Una di queste analisi consiste nell'esplorare l'intenzione dell'oratore che sta dietro il suo utilizzo dei termini. Le scuole divergono in queste classificazioni. Diamo quella degli hanafiti che formano la maggioranza dei musulmani sunniti. Distinguono tra quattro livelli:

1) Significato letterale, esplicito (*dalil al-ibarah*)

Un termine ha un significato primario, voluto dall'oratore, che si comprende fin dalla prima lettura. Il Corano dice:

Coloro invece che si nutrono di usura resusciteranno come chi sia stato toccato da Satana. E questo perché dicono: "La vendita è come la usura!". Ma Allah ha permesso la vendita e ha proibito l'usura (2:275).

Questo versetto comporta due norme: la prima riguarda l'usura, e l'altra la vendita. Il primo obiettivo di questo versetto è di dichiarare che l'usura è vietata, e non si può compararla con la vendita, che è lecita. Questo versetto tuttavia non mira a rendere legale ogni vendita. Infatti la vendita è a volte un illecito, quando riguarda vino o maiale.

2) Significato implicito (*dalil al-isharah*)

Oltre al significato letterale, l'interlocutore può scoprire un secondo significato, implicito, dedotto dal primo. Così, il Corano dice:

Abbiamo ordinato all'uomo la bontà verso i genitori: sua madre lo ha portato con fatica e con fatica lo ha partorito. Gravidanza e svezzamento durano trenta mesi (46:15).

¹ V. parte II, capitolo I.I.3.C.

² V. parte II, capitolo I.III.5.

Abbiamo imposto all'uomo di trattare bene i suoi genitori: lo portò sua madre di travaglio in travaglio e lo svezzò dopo due anni (31:14).

Il significato esplicito del primo versetto è che la gestazione e lo svezzamento durano 30 mesi, e quello del secondo è che lo svezzamento dura 24 mesi (due anni). I giuristi hanno dedotto da questi due versetti che il minimo di gestazione è di sei mesi. È il significato implicito di questi due versetti quando sono messi uno vicino all'altro.

Il Corano dice:

Per coloro che vogliono completare l'allattamento, le madri allatteranno per due anni completi. Il padre del bambino ha il dovere di nutrirle e vestirle in base alla consuetudine (2:233).

Il significato esplicito di questo versetto è di imporre al padre gli alimenti e l'abito delle madri dei loro bambini. I giuristi ne hanno dedotto che il padre è il solo ad assistere i suoi bambini.

3) Significato simbolico (dalil al-nas)

Dietro il discorso, l'oratore intende trasmettere un messaggio che va oltre i termini che utilizza. Così, il Corano dice:

Il tuo Signore ha decretato di non adorare altri che Lui e di trattare bene i vostri genitori. Se uno di loro, o entrambi, dovessero invecchiare presso di te, non dir loro "uff!" e non li rimproverare; ma parla loro con rispetto (17:23).

Questo versetto prescrive il rispetto dei genitori ai quali non si ha diritto di dire "uff". A maggior ragione, non si ha il diritto di batterli o di umiliarli.

Il Corano dice:

In verità coloro che consumano ingiustamente i beni degli orfani non fanno che alimentare il fuoco nel ventre loro, e presto precipiteranno nella Fiamma. (4:10).

Questo versetto prescrive di non consumare i beni degli orfani e, anche, di non disporre di questi beni o distruggerli. Questa norma significa che occorre gestire correttamente i loro beni.

4) Significato contestuale (dalil al-muqtada)

Alcuni termini non possono essere compresi come tali e devono essere interpretati secondo il loro contesto, rivelando l'implicazione. Questo deriva spesso dallo stile conciso considerato come segno d'eloquenza nella lingua araba. Così, il Corano dice:

Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, madri delle vostre spose... (4:23).

Vi sono vietati gli animali morti, il sangue, la carne di porco e ciò su cui sia stato invocato altro nome che quello di Allah, l'animale soffocato (5:3).

Nel primo versetto, il divieto riguarda il matrimonio. Questo versetto deve essere compreso come segue: "Vi è vietato *di sposare* le vostre madri....". Nel secondo, il divieto riguarda il consumo, e deve essere compreso come segue: "Vi è vietato *di mangiare* gli animali morti, il sangue..".

In quest'ultimo esempio, ci si è chiesti se il divieto non debba essere compreso in un senso ancora più ampio, coprendo non soltanto il consumo della carne, ma anche qualsiasi utilizzo di prodotto che ne proviene. Così, alcuni giuristi proibiscono tanto la carne che la pelle o i peli che provengono dall'animale morto o dal maiale.

5) Conflitto tra questi diversi significati

Può succedere che le norme abbiano vari significati. Sta ai giuristi di trovare il significato il più adeguato per conciliarli. Così, il Corano dice:

Il credente non deve uccidere il credente, se non per errore. Chi, involontariamente, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue (4:92).

Ma il versetto seguente dice:

Chi uccide intenzionalmente un credente, avrà il compenso dell'Inferno, dove rimarrà in perpetuo (4:93).

Secondo il significato esplicito di questi due versetti, chi commette l'omicidio per errore è punito in questa vita, mentre chi commette l'omicidio intenzionale sarà punito soltanto nell'altra vita. Ma i

giuristi musulmani dicono che il significato implicito del versetto 4:93 prevale sul significato esplicito. Il significato implicito è che chi commette un omicidio intenzionale non si può sdoganare con la sanzione precedente poiché la sua punizione è la dannazione eterna. Contro quest'ultimo infatti il Corano prescrive la legge del taglione (2:178; 5:44; 17:33). Ma Al-Shafi'i (d. 820) ritiene che la sanzione prevista con il versetto 4:92 si applica a maggior ragione a proposito di chi uccide intenzionalmente.

VIII. Classificazione delle forme imperative

I giuristi musulmani si attardano sul senso delle forme imperative nelle norme musulmane.

1) Forma imperativa positiva

La forma imperativa positiva (fate! od altre forme d'ingiunzione) significa normalmente un ordine, eccetto se il contesto o degli indizi indicano l'opposto. Pertanto, può significare:

- ▶ Un ordine obbligatorio: "*Assolvete* all'orazione, pagate la decima e inchinatevi con coloro che si inchinano" (2:43).
- ▶ Un incitamento (*nadb*): "Ai vostri schiavi che ve lo chiedano *concedete* l'affrancamento contrattuale, se sapete che in essi c'è del bene" (24:33).
- ▶ Un consiglio: "O voi che credete, quando contraete un debito con scadenza precisa, *mettetelo* per iscritto; che uno scriba tra di voi lo metta per iscritto, secondo giustizia. [...] Chiamate a testimoni due dei vostri uomini o in mancanza di due uomini, un uomo e due donne, tra coloro di cui accettate la testimonianza, in maniera che, se una sbagliasse l'altra possa rammentarle" (2:282).
- ▶ Un permesso: "O voi che credete, non *profanate* i simboli di Allah, né il mese sacro, né l'offerta sacrificale, né le ghirlande, né quelli che si dirigono verso la Sacra Casa bramando la grazia e il compiacimento del loro Signore. Dopo che vi sarete desacralizzati, cacciate liberamente (5:2). La forma imperativa "cacciate" non è un ordine, ma un permesso.
- ▶ Una minaccia: "Non ci sono ignoti coloro che travisano i Nostri segni! Colui che sarà precipitato nel Fuoco avrà forse sorte migliore di chi giungerà con sicurezza al Giorno della Resurrezione? *Fate* pure quel che volete, Egli ben osserva quello che fate" (41:40).
- ▶ Una sfida: "Se avete qualche dubbio in merito a quello che abbiamo fatto scendere sul Nostro Servo, *portate* allora una Sura simile a questa" (2:23).

Quando un ordine è legato ad un termine, è violato se non è effettuato entro il termine. È il caso delle cinque preghiere o del digiuno di Ramadan. Se, invece, non c'è una definizione del termine, si è presunto che si intenda fare del proprio meglio per obbedire e mettere a profitto il tempo di cui si dispone, dal momento che nessuno può garantire di rimanere in vita. Il Corano dice a tale riguardo: "Affrettatevi al perdono del vostro Signore" (3:133); "Gareggiate nel bene" (2:148). Così, in materia di pellegrinaggio, il Corano dice: "Spetta agli uomini che ne hanno la possibilità di andare, per Allah, in pellegrinaggio alla Casa" (3:97). Ogni musulmano che ha i mezzi deve fare il pellegrinaggio una volta nella sua vita, non appena possibile. Fare il pellegrinaggio molte volte non è né escluso né obbligatorio. Ma i giuristi contemporanei insistono che se si hanno i mezzi, è preferibile aiutare i poveri che spendere il proprio denaro per rifare il pellegrinaggio.

Eccetto indicazione contraria, un ordine è presunto essere effettuato una sola volta almeno. Se l'ordine è legato ad una causa, l'esecuzione deve essere ripetuta ogni volta che la causa si realizza, eccettuato il caso d'impossibilità. Così, il Corano dice: "O voi che credete! Quando vi levate per la preghiera, lavatevi il volto, le mani [e gli avambracci] fino ai gomiti" (5:6). Qui occorre fare le abluzioni ad ogni preghiera. Il Corano prescrive di tagliare la mano in caso di furto. Ma una volta che si è tagliata la seconda mano per il secondo furto, non si ha più alcuna mano da tagliare.

L'ordine di compiere un atto comporta anche l'esecuzione dei preparativi di questo atto. Così, il dovere di fare il pellegrinaggio implica il viaggio a Mecca. Inoltre il dovere di fare la preghiera comunitaria implica il fatto di rendersi alla moschea. Di qui l'adagio giuridico: "Ciò senza di cui un

dovere non può essere compiuto è esso stesso un dovere". A volte, tuttavia, l'ordine indica espressamente l'esecuzione dei preparativi, come è il caso delle abluzioni per la preghiera. Tuttavia, se la preparazione non dipende dalla persona, questa non è obbligata a realizzarlo. Così, il musulmano è obbligato a fare la preghiera comunitaria, ma ciò esige la presenza di un numero determinato di persone. Se questo numero non è riunito, il musulmano non è obbligato a raccogliere coloro che mancano.

2) Forma imperativa negativa

La forma imperativa negativa (non fate non o altri modi d'ingiunzione di divieto) significa normalmente un divieto, eccetto se il contesto o degli indizi indicano l'opposto. Pertanto, può significare:

- ▶ Un divieto: "*Non sposate* le [donne] associatrici finché non avranno creduto" (2:221).
- ▶ Una ripugnanza: "O voi che credete, *non vietate* le cose buone che Allah vi ha reso lecite" (5:87).
- ▶ Un consiglio: "O voi che credete, *non fate* domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero" (5:101).
- ▶ Una norma d'etichetta: "*Non dar* nulla sperando di ricevere di più" (74:6).

IX. Norme giuridiche relative alla forma

I giuristi musulmani hanno stabilito tre norme che riguardano discorso giuridico:

1) Far produrre un effetto ad un termine è meglio che lasciarlo senza effetto

Questa norma è espressa all'articolo 60 di *Majallah*. Si ritiene che chi enuncia un discorso cerca di trasmettere al suo interlocutore un senso. Ma, se si può ammettere che a volte si parla tanto per parlare, a maggior ragione si deve ammettere che di norma qualsiasi discorso ha un senso. Si cercherà dunque di trovare il senso del discorso anziché svuotare quest'ultimo di qualsiasi significato. Come esempio, se un uomo crea una fondazione in favore dei suoi figli, ma l'uomo in questione non ha più figli ma soltanto nipoti, si riterrà allora che l'uomo intendeva designare questi ultimi per non annullare l'atto in mancanza di destinatario.

2) Priorità della creazione di una situazione nuova sull'insistenza

La ripetizione di un termine o l'utilizzo di vari termini aventi un significato simile può significare sia che la persona vuole enunciare un'altra idea, sia che vuole insistere sulla stessa idea. I giuristi musulmani ritengono che occorra scegliere in questo caso la prima soluzione. Così, il Corano dice:

Nessuno porterà il peccato di un altro, e che invero, all'uomo non incomba che *quello* che ha fatto (53:38-39).

Alcuni giuristi ritengono che il pronome *quello* rinvia a *peccato*; si tratta dunque di una ripetizione che mira a rafforzare l'idea della responsabilità individuale. Di conseguenza, il versetto è da interpretare come segue: "Nessuno porterà il peccato di un altro, e che invero, all'uomo non incomba che *il peccato* che ha fatto". Altri ritengono che sia preferibile interpretare il pronome soltanto come una nuova idea. Il versetto è dunque da intendere come segue: "Nessuno porterà il peccato di un altro, e che invero, all'uomo non incomba che *il merito* di *ciò che* ha fatto".

Se un marito dice a sua moglie: "Sei ripudiata, sei ripudiata, sei ripudiata", occorrerebbe normalmente intendere queste parole come significanti un ripudio triplo, che soddisfa così la condizione di validità del ripudio definitivo. Di conseguenza, non potrà più riprenderla che se conclude un nuovo matrimonio, il che richiede il consenso della donna. Se, invece, sostiene che voleva soltanto insistere sulla volontà di ripudiare sua moglie, allora il ripudio non sarà definitivo e potrà riprenderla prima della fine del ritiro legale, senza nuovo matrimonio e senza consenso della donna.

3) Non si può attribuire una dichiarazione ad un silenzioso

Questa norma è espressa all'articolo 67 di *Majallah*. Significa che il silenzio non può normalmente essere interpretato come consenso sicuro nei casi in cui il silenzio è accompagnato da indici da cui si può dedurre un senso. Questi casi eccezionali sono classificati in quattro categorie:

A) Silenzio accompagnando un'altra norma indicativa

Il Corano dice:

Se non ci sono figli e i genitori [sono gli unici] eredi, alla madre tocca un terzo (4:11).

Questo versetto indica la parte della madre (un terzo), ma non quella del padre. I giuristi musulmani ne deducono che i due terzi restanti ritornano al padre.

B) Silenzio quando ci si è astenuti dal dire l'opposto

Se qualcuno mantiene il silenzio in un affare, ciò mostra che se avesse voluto l'opposto lo avrebbe espresso. Diamo qualche esempio:

Nel tempo di Maometto non si pagava l'imposta legale sulla verdura coltivata nei dintorni di Medina per i bisogni familiari, e si mangiava alla sua tavola il *dab* (tipo di lucertola). I giuristi interpretano il silenzio di Maometto che riguarda queste due pratiche come consenso.

Se si chiede ad una giovane vergine il suo accordo per il matrimonio e lei osserva il silenzio, si ritiene qui che il suo silenzio valga consenso.

I difensori della circoncisione femminile dicono che se Maometto fosse stato contrario a questa pratica che aveva luogo al suo tempo, l'avrebbe condannata. Ora, secondo un detto attribuito a Maometto, egli avrebbe insegnato ad una donna che praticava la circoncisione il metodo di circoncidere, prescrivendole: "Taglia poco e non esagerare". Gli oppositori di tale pratica replicano che questa usanza era radicata nella società di Maometto e che quest'ultimo, che non poteva sradicarla completamente, si è limitato a ridurla con la speranza che scomparisse col tempo¹.

Al tempo di Maometto c'era la schiavitù. Occorre dedurre dell'assenza di condanna di questa pratica da parte del Corano o di Maometto una sua legittimazione? La maggioranza dei giuristi musulmani attuali dice che Maometto non poteva abolire definitivamente la schiavitù ma ha previsto un meccanismo che mira a ridurre il numero degli schiavi e tendere verso la loro liberazione. Ma nonostante l'abolizione della schiavitù nei paesi musulmani, si trovano difensori di questa pratica ai nostri tempi. È il caso d'Al-Mawdudi (d. 1979), il grande dotto religioso pakistano. Replicando ad un autore che nega la schiavitù nell'islam, dice: "L'onorevole autore è in grado di indicare una sola norma coranica che elimina la schiavitù in modo assoluto per il futuro? La risposta è certamente no"².

C) Silenzio in un affare che riguarda i diritti degli altri

Un padrone vede un incapace sotto la sua tutela procedere ad una transazione. Si ritiene qui che il padrone acconsente a questa transazione con il proprio silenzio, in caso contrario si dovrebbe dire che stava cercando di fuorviare la controparte invocando dopo la vendita lo stato di minorità dell'autore della transazione. Un padre che vede il suo figlio minorenne distruggere i beni del vicino e non lo impedisce, è presunto consenziente all'atto di suo figlio e, quindi, deve rispondere dal danno causato da suo figlio. Se un vicino che ha diritto di prelazione non dice nulla in occasione della vendita, il suo silenzio significa che non intende far valere il suo diritto.

¹ V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Circoncision, p. 156-157.

² Al-Mawdudi: Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat, p. 64. Al-Mawdudi dedica le pagine 63 a 109 per trattare la questione della schiavitù e delle relazioni sessuali con i prigionieri.

D) Silenzio nelle espressioni usuali

In alcune espressioni si ricorre a formule concise che occorre interpretare nel senso conosciuto dall'uso comune. Così, se qualcuno dice: "Compro a mille e un denaro", ciò significa che compra a mille denari ed un denaro.

Capitolo III. Obiettivi del Diritto musulmano

I. Importanza degli obiettivi

Abbiamo più volte potuto osservare le norme linguistiche che servono ad osservare la portata delle norme giuridiche e ad interpretarle. Accanto all'interpretazione linguistica esiste un'interpretazione teleologica (o interpretazione secondo la *ratio legis*) che consiste nel determinare il senso di una disposizione sulla base dell'obiettivo perseguito e dell'interesse protetto. Si ritiene, infatti, che le norme non siano state stabilite a caso e che, dietro queste norme ci sia un obiettivo supremo voluto dal legislatore, che è la realizzazione del bene della società e dell'individuo.

Nel diritto moderno si ritorna ai lavori preparatori ed alle memorie esplicative per scoprire la ragione dietro la legge. Il giurista musulmano dispone delle raccolte della Sunnah, delle biografie di Maometto, delle esegesi del Corano e dei libri specifici dedicati alle "cause della rivelazione". I giuristi musulmani hanno inoltre compiuto un grande sforzo per teorizzare e determinare gli obiettivi supremi del diritto musulmano.

Su questo punto la differenza tra la concezione musulmana e la concezione laica si cristallizza intorno dell'idea che la *ratio legis* (ragione della legge) in diritto positivo è determinata dal legislatore umano, mentre la *ratio legis* nel diritto musulmano è stabilita dal legislatore divino. Mentre il legislatore umano è sempre obbligato a motivare le sue norme, il legislatore divino non lo è, o, almeno, le sue logiche non sono sempre ovvie. Alcuni pensatori musulmani ritengono che non si possano basare gli obiettivi delle norme sul fatto che Dio è sovrano nella sua decisione e non è obbligato a motivarle. È la questione che vedremo in primo luogo.

II. Obiettivi del Diritto musulmano tra negazione e affermazione

Secondo gli ash'ariti è inutile volere cercare un obiettivo dietro le norme religiose. Essi invocano a tal fine il Corano, che indica:

Non sarà Lui ad essere interrogato, sono loro che lo saranno (21:23).

Gli ash'ariti aggiungono che se gli atti di Dio fossero motivati da qualsiasi considerazione, ciò significherebbe che Dio era al corrente di queste e sarebbe tenuto a tenerne conto. Non sarebbe dunque libero nelle sue decisioni.

Avanzano anche l'ipotesi che ogni persona che intraprende un atto per un obiettivo raggiunge la perfezione con il conseguimento di questo obiettivo. Ora, Dio è perfetto in sé e non dipende da nulla per esserlo. Occorrerebbe dunque interpretare i versetti che comportano motivazioni in modo allegorico o collegarli alle conseguenze che deriverebbero dall'inosservanza di queste norme.

I maturiditi, gli hanbaliti ed i mu'taziliti affermano l'esistenza degli obiettivi dietro le norme religiose. Invocano in primo luogo il fatto che numerosi versetti indicano chiaramente l'obiettivo che li disciplina. Come esempio:

Non ti mandammo se non come misericordia per il creato (21:107).

Recita quello che ti è stato rivelato del Libro ed esegui l'orazione. In verità l'orazione preserva dalla turpitudine e da ciò che è riprovevole (29:45).

Nel contrappasso c'è una possibilità di vita, per voi che avete intelletto. Forse diventerete timorati [di Allah]. (2:179).

È solo perché Mi adorassero che ho creato i dèmoni e gli uomini (51:56).

A coloro che sono stati aggrediti è data l'autorizzazione [di difendersi], perché certamente sono stati oppressi e, in verità, Allah ha la potenza di soccorrerli (22:39).

Se si nega l'esistenza degli obiettivi significa, che Dio agisce per distrazione, cosa che è contraria a quello che afferma il Corano:

Non è per gioco che creammo il cielo e la terra e quel che vi è frammezzo. Se avessimo voluto divertirvi, lo avremmo fatto presso Noi stessi, se mai avessimo voluto farlo (21:16-17).

Quanto al versetto 21:23 suddetto significa che non esiste alcuna forza esterna a Dio e più forte che lui che può giudicarlo per i suoi atti.

I partigiani del ricorso agli obiettivi della legge respingono l'argomentazione secondo la quale la motivazione degli atti riduce la libertà di Dio, poiché la motivazione, qui, proviene da Dio stesso ai sensi della sua conoscenza e non è dettata da forze esterne o di una legge naturale che gli sfugge.

Respingono anche l'argomentazione secondo la quale la motivazione riduce la perfezione di Dio. Dio non giustifica i suoi atti per pervenire alla perfezione. Non ne ha bisogno ed agisce con altruismo puro verso la sua creazione come il riflesso della sua profonda saggezza e misericordia.

Aggiungono che la negazione degli obiettivi equivale alla soppressione della legge stessa, poiché il giurista non può dedurre le norme senza ricorrere agli obiettivi.

III. Classificazione degli interessi

Il diritto musulmano si prefigge (*maqasid*) di salvaguardare gli interessi (*masalih*) che i giuristi classificano in tre categorie:

1) Interessi indispensabili (*masalih daruriyyah*)

I giuristi musulmani hanno identificato cinque interessi indispensabili senza i quali la vita umana non può svolgersi in modo sano e la cui assenza produce il disordine, la corruzione e la perdita dell'altra vita. Questi interessi sono nell'ordine di priorità:

- A) La preservazione della religione (*din*). La religione si trova in cima alla scala delle priorità nel diritto musulmano. A questo scopo il diritto musulmano prescrive i doveri ai quali il musulmano deve sottoporsi: la professione della fede (non c'è Dio altro che Dio, e Maometto è il messaggero di Dio), le preghiere, il digiuno, l'elemosina legale, il pellegrinaggio e la guerra santa per spargere la fede. Garantisce la libertà religiosa: "Non c'è costrizione nella religione. La retta via ben si distingue dall'errore. Chi dunque rifiuta l'idolo e crede in Allah si aggrappa all'impugnatura più salda senza rischio di cedimenti" (2:256). Allo stesso tempo punisce con la morte quello che abbandona l'islam o tenta di allontanare un musulmano della sua fede, ritenendo che "la perversione è peggiore dell'omicidio" (2:190).
- B) La preservazione della vita (*nafs*). Dopo la religione viene la protezione della persona umana dai danni alla sua vita ed alla sua integrità fisica. Il diritto musulmano prevede a tale riguardo sanzioni rigorose: la legge di rappresaglia ed il pagamento del prezzo del sangue; priva dell'eredità l'erede che intenta alla vita del defunto; proibisce anche il suicidio e lo sancisce con la punizione nell'altra vita.
- C) La preservazione della ragione (*'aql*). La ragione umana deve essere preservata affinché nessuno possa nuocere a sé ed alla società e divenga un peso per quest'ultima. A questo scopo, il diritto musulmano proibisce il consumo del vino e delle droghe affinché la persona sia sempre in possesso delle sue capacità mentali.
- D) La preservazione della progenie (*nasl*). La preservazione della progenie è un mezzo per la conservazione del genere umano, e la buona istruzione dei bambini in famiglia contribuisce a creare regole sociali tra gli individui. Pertanto il diritto musulmano regola il matrimonio e lo protegge, proibisce l'adulterio e l'accusa calunniosa d'adulterio. Per questo punisce rigorosamente le due infrazioni.
- E) La preservazione della proprietà (*mal*). Il diritto musulmano regola le transazioni riguardanti l'acquisizione delle proprietà, prevede l'amputazione della mano del ladro per proteggere la proprietà privata, prescrive la compensazione in favore della vittima ed impone la tutela e il riguardo delle persone incapaci perché non sprechino i loro beni. Veglia sulla ripartizione dei beni, vieta l'accaparramento dei prodotti di consumo e condanna lo sfruttamento altrui mediante l'usura.

2) Interessi necessari (*masalih hajiyyah*)

Sono gli interessi di cui gli esseri umani hanno bisogno per condurre una vita facile e comoda e per aiutarli a sopportare le responsabilità e le difficoltà della vita. Per preservare questi interessi il diritto musulmano regola il contratto di vendita e di affitto, dispensa il viaggiatore ed il malato del dovere del digiuno durante il Ramadan, autorizza la caccia, chiude la porta alle tentazioni che possono condurre al vizio, vieta agli uomini di mescolarsi alle donne, di abbracciarle e prescrive loro l'uso del velo.

3) Interessi di miglioramento (*masalih tahsiniyyah*)

Il diritto musulmano ha delle norme che mirano a dare all'uomo un atteggiamento più accettabile e a facilitargli la realizzazione degli interessi indispensabili. Così, in ambito culturale, prescrive di avere un abito pulito e di scegliere un posto pulito per la preghiera. Nelle relazioni tra esseri umani, prescrive di avere buon carattere, di rispettare l'etichetta, di non insultare gli altri, di essere discreti, di evitare le spese inutili, di non forviare gli altri, di fare l'elemosina ai mendicanti. Nell'ipotesi di una guerra santa, proibisce di uccidere i monaci, le donne ed i bambini. Per garantire la protezione della religione, proibisce agli incompetenti la consultazione dei libri sacri altrui. Per tutelare la ragione, proibisce la vendita del vino negli ambienti musulmani anche se i venditori e gli acquirenti non sono musulmani. Ci si trova qui, dunque, di fronte a norme che completano le norme concernenti gli interessi indispensabili e necessari.

4) Gerarchia degli interessi

Gli interessi suddetti sono classificati nell'ordine di priorità. Occorre cominciare con il garantire il rispetto degli interessi indispensabili prima degli interessi necessari, e questi ultimi prima degli interessi di miglioramento. Per esempio:

- ▶ La preservazione della religione passa prima della preservazione della vita. Non si può invocare così il divieto di uccidere o di suicidarsi per non partecipare a una guerra santa o per non mettere a morte un apostata.
- ▶ La preservazione della vita passa prima della preservazione della ragione. Se la sete mette in pericolo la vita è permesso consumare vino.
- ▶ La preservazione della vita passa prima della preservazione dei beni. Pertanto, se una persona ha fame e rischia di morire ha il diritto di rubare il bene altrui compensandolo poi se ne ha i mezzi.
- ▶ La preservazione della vita passa prima del rispetto delle norme di relazione con la progenie. Se una donna è ammalata si permette ad un medico uomo di curarla nel caso in cui non si trovi un medico donna.
- ▶ La preservazione della vita dell'altro viene prima della preghiera. Se qualcuno annega durante l'ora della preghiera occorre interrompere la preghiera per salvarlo. Inoltre si proibisce ai soldati in guerra ed alle donne incinte di digiunare.
- ▶ Per fare la preghiera il musulmano deve dirigersi verso la Mecca. Tuttavia, se non conosce la direzione della Mecca deve comunque pregare. L'obbligo di base di fare la preghiera passa prima del rispetto della norma complementare.

III. Norme senza obiettivo apparente

I giuristi musulmani cercano sempre di collegare le norme religiose ad un obiettivo accettabile per la ragione; tuttavia, riconoscono che alcune norme derivano da una volontà unilaterale di Dio senza obiettivo evidente o che la ragione umana è incapace di scoprire, almeno in questa vita. È in particolare il caso delle "quantità legali" (*al-muqaddarat al-shar'iyyah*), cioè il numero delle genuflessioni nella preghiera e dei giri da fare attorno alla Kaaba in occasione del pellegrinaggio, la percentuale dell'elemosina, il numero di frustate nelle varie sanzioni, i termini che fissano l'inizio degli obblighi. Il Corano dice:

Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni (2:185).

Esegui l'orazione, dal declino del sole fino alla caduta delle tenebre (17:78).

La ragione umana qui è incapace di capire il legame tra la vista della nuova luna ed il digiuno o il legame tra il declino del sole e la preghiera, potendo questi due atti culturali essere stati fissati ad altri momenti. Non si sa inoltre perché il musulmano deve baciare la pietra nera in occasione del pellegrinaggio, atto che potrebbe evocare un culto politeista. Il califfo 'Umar (d. 644) diceva a tale riguardo che baciare la pietra nera non porta né bene né male e dunque è uno dei gesti inutili che avrebbe abbandonato se non avesse visto Maometto farlo. Si obbedisce ad un gesto senza chiedersi perché. I pensatori musulmani, al limite dell'ortodossia, non hanno esitato a sfruttare l'aberrazione di alcune norme. Vedendo la folla dei musulmani girare attorno alla Kaaba, Ibn-al-Muqaffa' (d. 756) dice: "Nessuno di loro merita l'epiteto di un essere umano"¹.

Se una norma sembra incomprensibile per la ragione umana o la contraddice, ciò non è una ragione valida per abolirla o modificarla. È possibile citare il caso della circoncisione femminile. Coloro che si sono opposti a questa pratica ritengono che essa è contraria alle norme musulmane e mettono in dubbio l'autenticità su cui si fondano i detti di Maometto. I sostenitori rispondono che le norme religiose non possono contraddire la ragione e la scienza, e che, se c'è contraddizione, la priorità deve essere accordata alla norma religiosa e considerare la ragione come fallibile o temporaneamente incapace di capire la norma religiosa; tuttavia, arriverà il giorno in cui la ragione scoprirà la saggezza profonda dietro la circoncisione femminile. Si trova lo stesso ragionamento presso i protestanti fondamentalisti per quanto riguarda la norma biblica relativa alla circoncisione maschile. Si ritiene a tale riguardo che i ricercatori devono partire dalla premessa, che le norme religiose emanate da un Dio onnisciente, non possono sbagliarsi e pertanto la scienza umana deve servire a confermare la veridicità della norma religiosa e non a verificare la veridicità di detta norma².

Verrà qui chiarito, che la determinazione dell'obiettivo dietro la norma è importante nella logica giuridica. I giuristi musulmani ritengono che non si possa ricorrere all'analogia usando le norme il cui obiettivo non è percettibile.

La determinazione di una ragione dietro un divieto non significa, comunque, che in mancanza di questa ragione il divieto scompaia. Il divieto di consumare il maiale è spiegato a volte dal fatto che il clima caldo non permette di conservare la sua carne. Si può allora permettere il suo consumo in un paese freddo? Inoltre si spiega la circoncisione come un mezzo igienico per paesi caldi e desertici con poca acqua per lavarsi. Si può allora abbandonarla in un paese freddo in cui la gente si lava ogni giorno? I giuristi musulmani rispondono negativamente a queste due questioni. Si tratta, infatti, di giustificazioni *a posteriori* senza portata reale sull'applicazione o la mancata applicazione degli ordini divini.

IV. Mescolanza del vantaggio e dello svantaggio nel conseguimento degli obiettivi della legge

La realizzazione di un interesse previsto dalla norma comporta praticamente sempre un vantaggio ed uno svantaggio. Nutrirsi per salvaguardare la vita o sposarsi per non commettere adulterio comporta svantaggi: il dovere lavorare per mantenere la famiglia ed il dovere di provvedere ai bisogni della moglie per poterne godere.

I giuristi musulmani dicono che il legislatore divino non considera lo svantaggio, ma il vantaggio anche se i due sono legati. Il credente non deve fare degli svantaggi un obiettivo in sé. Il diritto musulmano prescrive di pregare nella moschea e fare il pellegrinaggio alla Mecca, cosa che richiede lo sforzo di lasciare la propria casa per andare alla moschea e di intraprendere un viaggio per arrivare alla Mecca. Certamente, più il cammino percorso è lungo e penoso, più il credente ha merito, ma questo non deve ostacolare se stesso scegliendo il cammino più lungo per arrivare alla moschea o alla Mecca. Il musulmano deve mirare ad avere una progenie per aumentare la nazione

¹ Badawi: *Min tarikh al-ilhad fil-islam*, p. 83.

² V. Aldeeb Abu-Sahlieh: *Circoncision*, p. 122-126 e 194-195.

musulmana, ma non essere zelante al punto di ostacolarsi completamente. Si ritiene che l'esagerazione in un dovere possa arrecare pregiudizio al compimento dell'altrui dovere: quello che esagera nella sua preghiera e nel suo digiuno manca al suo dovere di mantenere la famiglia. Questa norma è espressa in un detto famoso: "Dio ha un diritto al tuo riguardo, la tua persona ha un diritto al tuo riguardo e la tua famiglia ha un diritto al tuo riguardo: dà a ciascuno che ha un diritto il suo dovuto". Una norma giuridica dice: "L'imbarazzo è tolto". Ciò significa che il credente non è obbligato a riempire i suoi doveri oltre misura al punto di imbarazzarsi. Si riporta a tale riguardo l'aneddoto di un musulmano che ha fatto il voto di digiunare in pieno sole. Maometto dice di compiere il digiuno, ma di non mettersi al sole. Il Corano dice: "Nessuno è tenuto a fare oltre i propri mezzi" (2:233); "Allah non impone a nessun'anima al di là delle sue capacità" (2:286). Qualcuno disse a Maometto, che alcuni dei suoi seguaci digiunavano senza sosta rimanendo desti tutta la notte per pregare e si astenevano dal matrimonio. Maometto disse allora: "Per Dio, lo temo più che chiunque fra voi, ma digiuno e rompo il digiuno, prego e dormo, e mi sposo. Quello che rifiuta il mio modo di agire non fa parte della mia Comunità".

Nel caso in cui si confrontassero due svantaggi, occorrerebbe scegliere l'inferiore. Se una gallina del vicino inghiotte la vostra perla, potete esigere che la gallina sia uccisa per farne uscire la perla, ma dovete allo stesso tempo compensare il proprietario della gallina. Di qui la norma giuridica: "Di due mali si sceglie l'inferiore" (*Majallah*, articolo 29).

Se il compimento di un dovere può condurre ad un divieto è preferibile rinunciare a questo dovere. In questa ottica è dovere di un musulmano pregare nella moschea il venerdì. Tuttavia, se la moschea è stata costruita da un gruppo settario mirante a dividere la Comunità, allora occorrerebbe rinunciare alla preghiera in questa moschea. Si trova questo esempio nel Corano (9:107-108). Inoltre, se una persona dubita, che una donna sia la sua o quella di un altro, deve astenersi dall'avvicinarvisi. Il Corano dice: "Se temete di essere ingiusti nei confronti degli orfani sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola o le ancelle che le vostre destre possiedono, ciò è più atto ad evitare di essere ingiusti" (4:3). La norma in questo settore è enunciata come segue: "La preservazione di un male prevale sulla realizzazione di un profitto" (*Majallah*, articolo 30).

Se si è di fronte ad uno svantaggio privato e di uno che tocca la Comunità, i giuristi musulmani dicono, che occorre assumere lo svantaggio privato. È la ragione per la quale si arreca pregiudizio contro il delinquente per salvaguardare gli interessi della Comunità; si permette di utilizzare i soldati musulmani come proiettile contro il nemico se ciò può salvare la Comunità; si requisiscono gli alimenti accaparrati da una persona per nutrire la Comunità; si evita che il maniscalco abbia un deposito fra altri depositi che rischiano di infiammarsi. Da qui la norma giuridica: "Occorre sopportare il danno privato per impedire un danno pubblico" (*Majallah*, articolo 26).

V. Intenzione nel conseguimento degli obiettivi della legge

Il credente deve avere nei suoi atti di spirito la volontà di compiere gli obiettivi ricercati dal Legislatore. In questo modo, quello che prega deve avere l'intenzione di compiere il suo dovere religioso per alzare il suo spirito, allontanarsi dai difetti e ricevere la ricompensa nell'altra vita. Tuttavia, può anche compiere le sue preghiere perché si tratta di un ordine divino senza conoscerne le altre finalità. In questo caso fa come il malato, che avendo fiducia nel medico, segue i suoi ordini senza conoscere le ragioni della medicina. A dispetto di questa ignoranza, sarà guarito. Al contrario quando si tratta di quello che prega per l'ipocrisia di farsi vedere, o sotto l'effetto della costrizione, la sua preghiera non vale nulla. Si ritiene che questa persona prenda in giro le norme religiose utilizzandole per uno scopo diverso da quello per il quale sono state stabilite, cosa che il Corano condanna: "Non burlatevi dei segni di Allah" (2:231). Una norma giuridica dice a tale riguardo: "Nessuna ricompensa che con l'intenzione".

Tuttavia, l'intenzione non è necessaria perché gli atti siano validi con effetti giuridici. Le norme musulmane hanno infatti obiettivi religiosi e temporali: garantire la salvezza dell'anima nell'altra vita e la dignità nella vita presente. Il diritto musulmano prescrive la preghiera ed il digiuno

(durante il periodo del) di Ramadan e proibisce di abbandonare la religione o rubare. Lo Stato deve vegliare sul rispetto di queste norme. Se una persona prega o digiuna per timore del potere non si può rimproverargli di non conformarsi agli obiettivi religiosi della preghiera. Se l'apostata dichiara il suo pentimento per timore di essere ucciso si terrà conto del suo pentimento, senza esplorare la sua sincerità. Se il ladro rende l'oggetto rubato non si giudicherà se lo fa per timore o per pentimento. Sul piano religioso il ladro ha meriti soltanto se agisce per rispetto delle norme religiose ed in segno di pentimento. Sul piano giuridico, quello che conta è il fatto di rendere l'oggetto al suo proprietario. Pertanto, si ritiene che la realizzazione formale degli obblighi comporta in sé interessi non trascurabili aprendo la porta al pentimento, spingendo la gente al bene, proibendo la disobbedienza all'ordine e dissuadendo la temerarietà di commettere delitti.

L'intenzione può avere un effetto giuridico: se qualcuno tira una lancia contro un leone per salvare un uomo inseguito dal leone, ma manca il suo obiettivo ed uccide l'uomo, il lanciatore non sarà considerato colpevole perché la sua intenzione era buona. Invece, se tira una lancia contro un uomo per ucciderlo, ma uccide un leone che lo insegue, si condannerà il lanciatore, anche se il suo gesto risulterà vantaggioso per l'uomo che voleva uccidere. Se qualcuno sprema l'uva per fare vino, commette un atto illecito. Se invece la sprema per fare aceto, il suo atto non è illecito. Quello che vende un'arma a qualcuno sapendo che questi aveva l'intenzione di uccidere un innocente commette un atto illecito. La norma giuridica dice a tale riguardo: "Gli affari dipendono dalle intenzioni" (*Majallah*, articolo 2). Questa norma proviene da un detto di Maometto che dice: "Gli atti dipendono dalle intenzioni, e qualsiasi persona riceve secondo la sua intenzione".

Esistono situazioni dove il termine è utilizzato senza volere il suo senso. Una norma giuridica enuncia che: "I contratti dipendono dalle intenzioni e dal senso, e non dai termini o dalle forme" (*Majallah*, articolo 3). Vi sono quattro situazioni:

- 1) Qualcuno pronuncia una parola, ma senza avere l'intenzione di pronunciarla essendo in stato di sonno, di svenimento o d'intossicazione. Può anche avere l'intenzione di pronunciare una parola, ma senza intenderne il senso, sconoscendo quest'ultimo (come un bambino che ripete una parola senza capirla, o qualcuno che legge o detta un testo comprendendolo ma non approvandolo). In questi casi, non si tiene conto delle parole, che sono senza intenzione. Tuttavia, alcuni giuristi ritengono che occorra tenere conto delle parole dell'uomo ubriaco per punirlo e dissuaderlo dall'essere recidivo.
- 2) Qualcuno può avere l'intenzione di pronunciare la parola che capisce, ma facendo finta di aderirvi per scherzo. I giuristi distinguono tra tre situazioni:
 - Scherzo in materia culturale: se qualcuno apostasia(ripudia) per scherzo è trattato come tale e punito per apostasia. Il non musulmano che fa professione di fede scherzando è considerato come qualcuno che ha agito seriamente, e la sua falsa professione è valida agli occhi della legge. Il Corano dice:
Se li interpellassi ti direbbero: "Erano solo chiacchiere e scherzi!" Di': "Volete schernire Allah, i Suoi segni e il Suo Messaggero? Non cercate scuse, siete diventati miscredenti dopo aver creduto" (9:65-66).
 - Scherzo in materia matrimoniale: Maometto dice:
In tre cose, la serietà è presa per serietà, e lo scherzo per serietà: il matrimonio, il ripudio e la ripresa della revoca del ripudio.
In questi tre casi precisi, lo scherzo è considerato seriamente.
 - Scherzo in altri atti: lo scherzo è senza effetto in materia di vendita, d'affitto, d'impegno, di garanzia o di cessione.
- 3) Qualcuno può avere l'intenzione di pronunciare la parola capendola, ma facendo finta di aderirvi per costrizione. La maggioranza dei giuristi ritiene che la responsabilità in questo caso non è valida. Altri ritengono che la responsabilità sia valida se il dichiarante vi aderisce terminata la costrizione.
- 4) Infine, qualcuno può avere l'intenzione di pronunciare la parola, capendola ed aderendovi. Qui, si tiene conto del termine con tutti i suoi effetti giuridici dandogli il suo vero senso a meno che

ci siano indizi, che il suo utente mirava a un senso allegorico. Così, se qualcuno dice: "Ti offro questo libro per 20 franchi", si capirà che si tratta non di donazione, ma di vendita. Alcuni giuristi, tuttavia, permettono il senso allegorico soltanto se non c'è una contraddizione tra questo ultimo ed il vero senso. Il matrimonio è valido se si utilizza tanto il termine "Ti dono mia figlia come sposa", o "Te la offro", o "Te la vendo", o "Te ne faccio un'elemosina". Invece, non è valido se si utilizzo il termine "Te la presto", o "Te l'affido", o "Te l'affitto", o "Te la vincolo".

VI. Ciò che conduce al dovere è un dovere, ciò che conduce al divieto è vietato

1) Ciò che conduce al dovere è un dovere

Le norme legali impongono dei doveri. Per giungervi occorre a volte intraprendere passi che non sono sempre contemplati dalla legge religiosa, ma dedotti dal dovere.

Ad esempio, il Corano prescrive di fare le sue preghiere quotidiane. Affinché le preghiere siano valide occorre che siano precedute da abluzioni:

O voi che credete! Quando vi levate per la preghiera, lavatevi il volto, le mani [e gli avambracci] fino ai gomiti, passate le mani bagnate sulla testa e lavate i piedi fino alle caviglie. Se siete in stato di impurità, purificatevi. Se siete malati o in viaggio o uscendo da una latrina o dopo aver accostato le donne non trovate acqua, fate la lustrazione con terra pulita, passandola sul volto e sugli avambracci (5:6).

Lo scopo di queste abluzioni è di essere in stato di purezza. Per giungervi i giuristi musulmani esigono, che la persona sia circoncisa, ritenendo che il prepuzio trattenga l'urina e che la semplice abluzione non basta a toglierla. Questa esigenza non è prevista dal Corano, ma è dedotta dal dovere di purificarsi - argomentazione respinta da coloro che ritengono che la pulizia sia imposta soltanto per quanto possibile. Per la stessa ragione gli autori contemporanei proibiscono la manicure delle unghie, poiché impedisce di fare l'abluzione correttamente.

Il Corano prescrive il pellegrinaggio alla Mecca. Occorre, di conseguenza, intraprendere un viaggio e preparare ciò di cui si ha bisogno per giungervi. Questo non è previsto dal Corano, ma dedotto dal dovere iniziale.

È vietato consumare vino. Nonostante questo divieto è un dovere di ogni persona salvaguardare la propria vita. Se questa è in pericolo di morte a causa della sete e la sola bevanda disponibile è il vino, consumare vino diventa allora un dovere.

I giuristi musulmani hanno forgiato una norma giuridica che dice a tale riguardo: "Ciò che conduce al dovere è un dovere". Questo corrisponde approssimativamente all'espressione "il fine giustifica i mezzi". Il corollario della norma suddetta è il seguente: "Ciò che conduce ad un divieto è vietato".

2) Ciò che conduce al divieto è vietato

I giuristi musulmani trattano di questo principio sotto il titolo di *sad al-dhara'i'* (chiusura dei pretesti). Alcuni lo considerano come una delle fonti del diritto, cosa che significa, che ciò determina l'atteggiamento da assumere. Secondo questo principio occorre proibire un atto lecito che rischia di implicare un atto illecito. Questa norma è espressa dal seguente detto di Maometto:

Il lecito è chiaro, e l'illecito è chiaro, e tra i due, esistono zone vaghe che molta gente ignora. Quello che evita le zone vaghe salvaguarda la sua religione ed il suo onore, e quello che si avvicina somiglia al pastore che fa nutrire il suo gregge attorno al fuoco e che rischia continuamente di cadervi.

I giuristi musulmani distinguono tra quattro ipotesi:

- 1) Se una scelta viziosa nella sua natura conduce a illeciti, è proibita. Così l'adulterio è in sé un atto vizioso, e questo atto conduce ad altri atti illeciti come la promiscuità dei legami familiari e la perdita della progenie. Al pari, il consumo del vino è in sé un atto vizioso e conduce alla perdita della ragione. Questi atti sono vietati per sé stessi e per ciò che causano.
- 2) Se un atto lecito rischia a volte di condurre ad uno illecito, rimane permesso. Il viaggiatore è dispensato dal digiuno il mese del Ramadan o fare le sue preghiere in modo regolare. Si ritiene, qui, che il viaggio causi una stanchezza che impedisce il normale compimento del dovere.

Questa dispensa è accordata a tutti, anche se, a volte, ciò può riguardare una persona alla quale il viaggio non causa stanchezza, come è il caso del re che viaggia in modo lussuoso.

La testimonianza è richiesta in alcuni atti. Anche se può a volte essere falsa, non si può escluderla completamente, ma si può sfidare la testimonianza di qualcuno che non è equo ('*adl*).

Per evitare la tentazione ed il vizio il diritto musulmano prescrive il velo alle donne. Come eccezione, permette ad un uomo di osservare il viso della sua fidanzata, ritenendo che ciò serva un interesse, anche se rischia a volte di condurre al vizio.

- 3) Se un atto consentito conduce, con grande probabilità, ad un divieto, è vietato. Si trova questa situazione nel Corano che dice:

Non insultate coloro che essi invocano all'infuori di Allah, ch  non insultino Allah per ostilit  e ignoranza (6:108).

Il Corano detesta gli idoli dei politeisti.   dunque permesso di insultarli. Tuttavia, tali insulti rischiano di causare la rabbia degli idolatri e di spingerli ad insultare Dio a loro volta. Per questo fatto, il Corano proibisce di insultare gli idoli.

  permesso costruire moschee, ma la costruzione di moschee sulle tombe rischia di trasformarle in luogo d'adorazione dei morti. Pertanto,   vietato costruire le moschee sulle tombe. Si osserver , tuttavia, che la moschea degli Omeiadi a Damasco contiene la tomba di Giovanni Battista che   oggetto di culto da parte dei musulmani.

Fare il pellegrinaggio   un dovere, ma alla donna   vietato recarsi in pellegrinaggio se non   accompagnata da un parente stretto, che protegga il suo onore ed eviti il vizio. Allo stesso modo, la promiscuit    vietata nelle scuole e nelle universit  saudite per timore che questa promiscuit  conduca al vizio. Per la stessa ragione, alcuni vagoni della metropolitana del Cairo sono riservati alle donne.

Il diritto musulmano prescrive la salvaguardia della ragione. Bench  il consumo moderato del vino non metta in pericolo la ragione,   proibita per timore dell'eccesso.

E dove si pu  arrivare? Si deve proibire la piantagione della vite perch  l'uva rischia di essere utilizzata per produrre il vino proibito dal Corano? La maggioranza dei giuristi ha risposto negativamente, poich  l'utilit  della vite prevale sul rischio.

- 4) Se un atto lecito   utilizzato con una cattiva intenzione,   vietato. Il Corano proibisce ad un uomo che ha ripudiato sua moglie in modo definitivo di riprenderla finch  la donna non abbia sposato un altro (2:230). A volte, il primo marito si mette d'accordo con un uomo perch  sposi sua moglie e la ripudi (senza consumare il matrimonio) affin  possa poi riprenderla. Si ritiene che questo finto matrimonio sia illecito dal punto di vista della religione, anche se, sul piano legale, nessuna sanzione   prevista al tale riguardo. Il diritto musulmano prescrive il pagamento annuale di un'imposta sulla fortuna. Per evitare questo pagamento, alcuni fanno dono (falsamente) della loro fortuna alla fine dell'anno per poi riprenderla in seguito. Qui l'atto   illecito. Siamo qui di fronte al fenomeno delle astuzie di cui parleremo nel capitolo VI di questa parte.

Capitolo IV. Il contenuto della norma

I. Qualificazione dell'atto previsto dalla norma

Per deduzione dalle fonti del diritto musulmano, i giuristi musulmani hanno classificato gli atti in cinque categorie.

1) Atto obbligatorio (*wajib*, *fard*)

È ciò che il legislatore ordina di fare fermamente ed inequivocabilmente. Quello che non ottempera è punito in questa vita; e quello che lo fa ha del merito nell'altra vita. Quello che nega il suo carattere obbligatorio diventa miscredente (*kafir*) e quello che lo abbandona per negligenza, diventa peccatore (*fasiq*). Fra gli atti obbligatori si possono citare i versetti coranici seguenti:

O voi che credete, vi è prescritto il digiuno come era stato prescritto a coloro che vi hanno preceduto. Forse diventerete timorati; [digiunerete] per un determinato numero di giorni (2:182).

Assolvete l'orazione, pagate la decima (2:43).

Assolvano i voti e girino attorno alla Casa antica (22:29).

Rispettate il patto, ché in verità vi sarà chiesto di darne conto (17:34).

Gli atti obbligatori si dividono in varie categorie di cui indichiamo le più importanti:

A) Atto obbligatorio in funzione del suo oggetto

L'obbligo può essere designato (*wajib mu'ayyan*): è l'obbligo specifico richiesto alla persona. Questi non può liberarsene che effettuandolo in prima persona. Così la persona è obbligata a pregare o a digiunare e non può sostituire la preghiera o il digiuno con un altro atto. L'obbligo può anche lasciare la scelta tra varie possibilità (*wajib mukhayyar*):

Quando [in combattimento] incontrate i miscredenti, colpiteli al collo finché non li abbiate soggiogati, poi legateli strettamente. In seguito liberateli graziosamente o in cambio di un riscatto, finché la guerra non abbia fine (47:4).

Allah non vi punirà per un'avventatezza nei vostri giuramenti, ma vi punirà per i giuramenti che avete ponderato. L'espiazione consisterà nel nutrire dieci poveri con il cibo consueto con cui nutrite la vostra famiglia, o nel vestirli, o nel liberare uno schiavo. E chi non ha i mezzi di farlo, digiuni allora per tre giorni. Ecco l'espiazione per i giuramenti che avrete disatteso. Tenete fede ai giuramenti! Così Allah vi spiega i Suoi segni affinché, siate riconoscenti (5:89).

Secondo il primo versetto, l'Imam ha la scelta tra la liberazione gratuita dei prigionieri o dietro riscatto. Riguardo il secondo versetto, quello che viene meno al suo giuramento può scegliere tra nutrire dieci poveri, vestirli o liberare uno schiavo. Se non fa nulla di ciò diventa colpevole, ma può accumularli¹.

È, invece, vietato accumulare i doveri. Se l'Imam muore, la Comunità deve scegliere un Imam fra i candidati; non può sceglierne più di uno.

B) Atto obbligatorio in funzione della sua determinazione

L'obbligo può essere determinato (*wajib muhaddad*). Entra in questa categoria l'obbligo di fare le cinque preghiere secondo le modalità prescritte, di pagare la decima o il prezzo del sangue secondo la quantità prevista dalla legge e di pagare la vendita, l'affitto o i debiti secondo l'importo a chi è dovuto. Quando un obbligo determinato dipende dai diritti delle persone, può essere richiesto in giudizio.

L'obbligo può essere indeterminato (*wajib ghayr muhaddad*). Entra in questa categoria l'obbligo di donare nella via di Dio, di aiutarsi nel bene, di nutrire il povero, di aiutare la persona in necessità.

¹ V. Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan, allegato 6.

Questo obbligo non può essere richiesto dinanzi alla giustizia. Un mendicante o lo Stato non può intentare un processo contro quello che non fa un'elemosina.

I giuristi musulmani divergono sulla distribuzione della pensione a favore del coniuge e dei genitori. Alcuni ritengono che si tratta di un obbligo indeterminato esigibile soltanto se il giudice lo ordina, a partire dalla data del giudizio. Altri dicono che si tratta, al contrario, di un obbligo determinato esigibile anche per il periodo che precede il giudizio.

Di norma, lo Stato dovrebbe potere richiedere in giudizio la decima, ma negli Stati che hanno fissato le imposte, solo queste ultime possono essere richieste; il pagamento e la quantità della decima rimangono alla discrezione del credente.

C) Atto obbligatorio in funzione del destinatario

L'obbligo può essere individuale (*wajib 'ayni*): è l'atto che il legislatore esige da una persona: fare la preghiera o astenersi dal commettere adulterio.

Si può delegare ad altri un obbligo personale? I giuristi musulmani distinguono tra varie categorie:

- ▶ Non è possibile delegare ad altri di pregare o di digiunare al posto del debitore essendo questi atti culturali un mezzo per provare la persona e per ridurre le passioni.
- ▶ Alcuni obblighi individuali comportano un aspetto fisico ed un altro finanziario. È il caso del pellegrinaggio. Se una persona è capace fisicamente e finanziariamente di fare il pellegrinaggio deve intraprenderlo in prima persona. Se è ostacolata fisicamente, ma capace finanziariamente, può pagare un'altra persona per fare il pellegrinaggio al suo posto.
- ▶ È possibile delegare altri in obblighi individuali che hanno un aspetto soltanto finanziario. Se qualcuno paga il debito di un'altra persona, questa ne è liberata.

L'obbligo può essere comunitario (*wajib kifa'i*: obbligo di sufficienza): questo obbligo è imposto alla Comunità. Se una parte dei musulmani competente ed in numero sufficiente se ne libera, l'altra parte ne è liberata. Nel caso contrario, è tutta la Comunità che diventa peccatrice: il capace, perché ha mancato al suo dovere, e l'incapace per non avere indotto il capace a farlo. Si citano come esempi di obblighi comunitari: lavare il morto, metterlo in una coltre e pregare per lui, come pure di avere un giudice, uno studente del diritto islamico e dei professionisti di cui la Comunità ha bisogno. Non è chiesto ad ogni musulmano di essere un giudice, ma la Comunità musulmana deve averne uno.

Un obbligo collettivo può diventare individuale se la persona sollecitata è sola o quando è stata incaricata di procedervi. Se esiste in una Comunità un solo medico o se il medico si trova di fronte ad un paziente, è tenuto individualmente ad occuparsene. Se un nuotatore assiste ad un annegamento, è tenuto individualmente a salvare la persona in pericolo. Il medico ed il nuotatore non possono in questi casi incrociare le braccia col pretesto che altri potrebbero fare il lavoro.

Come qualificare la guerra santa? Si tratta di un dovere individuale al quale ciascuno deve partecipare o di un dovere di sufficienza, cui è tenuta soltanto una parte determinata della popolazione, cioè l'esercito? L'Azhar ha considerato la guerra santa contro gli americani e gli inglesi che attaccano l'Iraq un dovere individuale. Qualsiasi musulmano deve opporsi a questa aggressione.

D) Atto obbligatorio in funzione del tempo del compimento

Alcuni obblighi possono essere compiuti sempre (*wajib mutlaq*), ma preferibilmente il più rapidamente possibile perché nessuno conosce la durata della sua vita. È il caso del voto del digiuno, dell'espiazione dovuta al seguito di uno spergiuro, del digiuno in sostituzione dei giorni di Ramadan mancati per ragioni valide, e del pellegrinaggio che deve essere fatto una volta nella vita.

Altri obblighi devono essere compiuti a tempo determinato (*wajib mu'qqat* o *muqayyad*): è il caso delle cinque preghiere, del digiuno di Ramadan e del pellegrinaggio che devono essere compiuti, eccetto ragione valida, nel tempo fissato dalla legge religiosa. Quello che fa la preghiera prima o dopo la sua ora, digiuna prima o dopo il mese di Ramadan, fa il pellegrinaggio prima o dopo le date

fissate, non ha compiuto il suo dovere. E se ha mancato a questo dovere per ragioni valide, deve liberarsene in un altro momento. Maometto dice a tale riguardo: "Quello che dorme senza pregare o dimentica di pregare, deve farlo quando se ne ricorda".

E) Atto obbligatorio in funzione della sufficienza del tempo

L'obbligo può essere a tempo determinato (*mudayyaq*). L'obbligo di digiunare il mese di Ramadan comporta tutto il mese di Ramadan. Non si può sostituire con un altro digiuno.

L'obbligo può anche (prescritto per un periodo molto lungo) (essere ad ampio tempo determinato) (*muwasssa'*): così il musulmano è obbligato a fare la preghiera per mezzogiorno. È possibile compiere oltre alla preghiera di mezzogiorno, un altro obbligo, poiché tale preghiera non copre tutto l'intervallo di tempo durante il quale si fa la preghiera di mezzogiorno.

Ci sono anche obblighi ibridi (*dhu shabhayn*). Non si può fare che un solo pellegrinaggio l'anno, ma durante questo anno è possibile compiere altri obblighi diversi dal pellegrinaggio.

2) Atto raccomandato (*mustahab, mandub, sunnah*)

L'atto raccomandato è quello che il legislatore raccomanda o ordina non in modo categorico. Quello che compie un atto raccomandato è lodato in questa vita e ricompensato in un'altra vita; quello che non lo fa, né è rimproverato in questa vita, né punito nell'altra vita. Un atto è considerato come raccomandato secondo la formulazione adottata e il contesto. In materia di debito, il Corano dice:

O voi che credete, quando contraete un debito con scadenza precisa, mettetelo per iscritto... Se siete in viaggio e non trovate uno scriba, scambiatevi dei pegni. Se qualcuno affida qualcosa ad un altro, restituisca il deposito (2:282-283).

Da questo versetto risulta, che è raccomandato redigere un riconoscimento di debito e in mancanza di scriba, di prendere un impegno. Tuttavia, questo non è obbligatorio se c'è una fiducia reciproca tra il debitore ed il creditore. Inoltre, il Corano raccomanda la liberazione degli schiavi senza forzare la mano al padrone:

Ai vostri schiavi che ve lo chiedono concedete l'affrancamento contrattuale, se sapete che in essi c'è del bene, e date loro parte dei beni che Allah ha dato a voi (24:33).

Si può anche citare come esempio l'esortazione a dare l'elemosina o a nutrire un povero. I giuristi musulmani dividono gli atti raccomandati in vari gradi di cui citiamo i più importanti:

A) Atti che costituiscono una tradizione profetica affermata (*sunnah mu'akkadah*)

Si tratta di atti fortemente raccomandati. Entrano in questa categoria gli atti che completano gli obblighi religiosi come il fatto di chiamare alla preghiera e compiere questa ultima in Comunità. Sono come gli atti compiuti da Maometto in modo quasi regolare come gargarizzarsi in occasione dell'abluzione o leggere alcuni passaggi del Corano durante la preghiera. Quello che trascura tale obbligo sarà oggetto di rimprovero.

Gli atti raccomandati possono essere obbligatori sul piano comunitario. Si raccomanda di fare l'appello alla preghiera o di pregare in comune. Una Comunità non può rinunciare completamente a tali atti. I giuristi che considerano la circoncisione maschile e femminile come atti raccomandati e non obbligatori prevedono la guerra contro la Comunità che vi rinuncerebbe collettivamente. Lo Sceicco dell'Azhar Jad-al-Haq (d. 1996) citando un giurista classico scrive in una fatwa:

Se una regione cessa, di comune accordo, di praticare la circoncisione maschile e femminile, il capo dello Stato le dichiara la guerra, poiché la circoncisione fa parte dei rituali dell'islam e delle sue specificità. Questo significa che la circoncisione maschile e femminile è obbligatoria.

Il matrimonio è un atto raccomandato per l'individuo, ma obbligatorio per la Comunità. Se tutti vi rinunciano ciò mette in pericolo la religione.

B) Atti supererogatori (*sunnah za'idah ou nafilah*)

Entrano in questa categoria gli atti che Maometto ha a volte compiuto ed a volte trascurato. È il caso dell'elemosina ai poveri, del digiuno di lunedì, delle due genuflessioni oltre a quelle richieste.

Quello che imita Maometto in questi gesti dimostra il suo attaccamento profondo a lui ed acquisisce un merito nell'altra vita. Ma se una persona non lo fa ciò non gli sarà rimproverato, poiché questi gesti non sono obbligatori.

C) Atti ordinari di Maometto (*sunnah 'adiyyah*)

Entrano in questa categoria gli atti che Maometto ha compiuto ai sensi della sua natura umana, come il suo modo di mangiare, di bere, di andare a dormire. Seguire il modello di Maometto in questi settori è un atto meritevole, ma quello che non se ne conforma non sarà oggetto di rimprovero. Questi atti fanno parte della buona condotta e dei buoni modi, ma non sono necessari in sé.

I giuristi si sono chiesti se una persona è obbligata a proseguire un atto raccomandato quando lo ha cominciato. Gli hanafiti rispondono positivamente. Citano qui il Corano: "O credenti! Obbedite ad Allah e obbedite al Messaggero e non vanificate le opere vostre" (47:33). Aggiungono che fare un voto non è obbligatorio, ma quello che lo fa ne è tenuto verso Dio. Quello che comincia una buona azione fa, in un certo modo, un voto da cui deve liberarsi.

3) Atto vietato (*haram, mahdhur*)

Un atto vietato è un atto punibile in questa vita e nella vita ulteriore, ed è ricompensato nella vita ulteriore se non è stato compiuto. Questo divieto è espresso in vari modi dal Corano.

Esplicitamente:

Vi sono vietate le vostre madri, sorelle, figlie, zie paterne e zie materne, le figlie di vostro fratello e le figlie di vostra sorella, le balie che vi hanno allattato, le sorelle di latte, madri delle vostre spose (4:23).

Le donne divorziate osservino un ritiro della durata di tre cicli, e non è loro permesso nascondere quello che Allah ha creato nei loro ventri, se credono in Allah e nell'Ultimo Giorno (2:228).

Con il divieto di avvicinarsene:

Nelle notti del digiuno vi è stato permesso di accostarvi alle vostre donne (...). Frequentatele dunque e cercate quello che Allah vi ha concesso. Mangiate e bevete finché, all'alba, possiate distinguere il filo bianco dal filo nero; quindi digiunate fino a sera. Ma non frequentatele se siete in ritiro nelle moschee. Ecco i limiti di Allah, non li sfiorate! Così Allah spiega agli uomini i Suoi segni, affinché siano timorati (2:187).

Non ti avvicinare alla fornicazione. È davvero cosa turpe e un tristo sentiero (17:32).

Con l'ordine di astenersene:

Fuggite l'abominio degli idoli e astenetevi dalle espressioni mendaci (22:30).

Con la minaccia di disobbedienza:

In verità coloro che consumano ingiustamente i beni degli orfani non fanno che alimentare il fuoco nel ventre loro, e presto precipiteranno nella Fiamma (4:10).

Coloro che accusano le donne oneste senza produrre quattro testimoni, siano fustigati con ottanta colpi di frusta e non sia mai più accettata la loro testimonianza (24:4).

I giuristi musulmani dividono gli atti vietati in due categorie:

A) Atti vietati in essi stessi (*al-haram li-dhatih*)

Un atto può essere vietato in quanto tale, *ab initio* (*ibtida'an*), non producendo alcun effetto giuridico a causa della gravità delle sue conseguenze negative per la persona o la società, come il fatto di consumare vino, di mangiare maiale, di commettere adulterio, di uccidere qualcuno, ecc..

Gli atti vietati non producono gli effetti che hanno normalmente. Le relazioni adulterine ed il matrimonio incestuoso non producono legami parentali o diritti successori, il furto non produce la proprietà. Se qualcuno uccide un parente, non può più ereditare da lui.

Gli atti vietati possono essere autorizzati in caso di necessità assoluta. Se si rischia di morire di sete o di fame, si può consumare vino e mangiare maiale nei limiti che impediscono la morte.

B) Atti vietati per una causa incidentale (*al-haram li 'aridah* ou *li-ghayrih*)

Un atto può essere legale in sé, ma subire, in seguito, un divieto a causa di un elemento esterno. Entra in questa categoria la preghiera in un abito rubato, la vendita durante l'appello della preghiera del venerdì, il matrimonio con una donna ripudiata tre volte per renderla lecita a suo marito, e la vendita che camuffa una stipulazione di interessi.

I giuristi fanno prevalere il lato lecito su quello illecito in questi atti, ritenendo che diano luogo a doveri imperfetti ed a contratti viziati, ma che non sono tuttavia nulli. Tuttavia, altri ritengono che questi atti siano illeciti e senza effetti giuridici.

Gli atti vietati per una causa incidentale sono autorizzati in caso di semplice imbarazzo (e non per necessità). Il medico può osservare la nudità di una donna per curarla.

4) Atto riprovato o ripugnante (*makruh*)

Un atto può essere riprovato, ripugnante, sconsigliato o detestabile, pur essendo permesso e non punibile. Non farlo è preferibile. Quello che se ne astiene è lodato ed acquisisce un merito nell'altra vita, quello che non se ne astiene può essere rimproverato. È dunque l'opposto dell'atto raccomandato. Si deduce questa qualificazione dalla formula utilizzata dal Corano o dai detti. Il Corano dice:

O credenti, quando viene fatto l'annuncio per l'orazione del Venerdì, accorrete al ricordo di Allah e lasciate ogni traffico. Ciò è meglio per voi, se lo sapeste (62:9).

Secondo questo versetto fare affari durante la preghiera comunitaria del venerdì è un atto ripugnante. Si considera anche come vergognoso il fatto di pregare sul bordo della strada o in bagno. Entra in questa categoria il ripudio. Maometto dice: "Il ripudio è l'atto lecito più detestabile". Alcuni legislatori arabi hanno sancito i ripudi sconsiderati imponendo una compensazione alla donna danneggiata, compensazione che alcuni giuristi contestano dal fatto che limita il diritto riconosciuto dal Corano al marito di ripudiare sua moglie.

5) Atto permesso, lecito (*mubah, halal, ja'iz*)

Si tratta di qualsiasi atto in cui il Legislatore lascia la persona libera di compierlo o no. Né ricompensa, né punizione sono legate a questi atti. Questo deriva da un testo che esclude la critica di fronte ad un comportamento:

Oggi vi sono permesse le cose buone e vi è lecito anche il cibo di coloro ai quali è stata data la Scrittura, e il vostro cibo è lecito a loro (5:5).

Non ci sarà colpa per il cieco, né per lo storpio, né per il malato, né per voi stessi, se mangerete nelle vostre case, o nelle case dei vostri padri, o nelle case delle vostre madri, o nelle case dei vostri fratelli, o nelle case delle vostre sorelle, o nelle case dei vostri zii paterni, o nelle case delle vostre zie paterne, o nelle case dei vostri zii materni, o nelle case delle vostre zie materne o in [altre] case di cui possediate le chiavi o presso un vostro amico. E nessuna colpa se mangerete in compagnia o da soli (24:61).

In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello di Allah. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Allah è perdonatore, misericordioso (2:173).

Coloro di voi che muoiono lasciando delle spose, queste devono osservare un ritiro di quattro mesi e dieci [giorni]. Passato questo termine non sarete responsabili del modo in cui dispongono di loro stesse, secondo la buona consuetudine (2:234).

O da un testo che permette un comportamento:

Vi sono permessi gli animali dei greggi (5:1).

O da un ordine che significa il permesso:

Quando poi l'orazione è conclusa, spargetevi sulla terra in cerca della grazia di Allah, e molto ricordate Allah, affinché possiate avere successo (62:10).

Alcuni atti sono obbligatori in sé, ma lasciano una certa libertà nelle modalità del loro compimento. Una persona è libera nella scelta della donna e del tempo del matrimonio, delle relazioni sessuali ed è libera nella scelta degli alimenti e del tempo di mangiare. Tuttavia, è illecito rinunciare a questi atti in modo definitivo.

6) Classificazione degli hanafiti

Gli hanafiti dividono l'atto obbligatorio in due categorie:

- Obbligo *fard*: quando la norma che prescrive proviene da una fonte certa ed univoca (*dalil qat'i al-thubut wal-dalalah*) come è il caso dell'obbligo di fare la preghiera che è prescritta dal Corano. Il Corano dice: "Recitate dunque, del Corano, quello che vi sarà agevole" (73:20). Ciò che significa che il musulmano durante la sua preghiera deve recitare un passaggio del Corano. È nulla la preghiera di quello che non lo fa.
- Obbligo *wajib*: quando la norma proviene di una fonte dubbia o equivoca. Un detto unico dice: "Non ha fatto la preghiera quello che non recita il primo capitolo del Corano". Secondo gli hanafiti la recita del primo capitolo non è una condizione di validità della preghiera. Basta, perché la preghiera sia valida, che persona reciti un passaggio qualunque del Corano come dice il versetto 73:20 prima citato.

Questa distinzione ha una conseguenza giuridica presso gli hanafiti: quello che nega il dovere di fare un atto *fard* diventa miscredente, contrariamente a quello che nega il dovere di fare un atto *wajib*.

Gli hanafiti dividono anche gli atti ripugnanti in due categorie:

- Atto ripugnante vietato (*makruh tahrim*): alcuni detti unici (dunque dubbi) di Maometto proibiscono atti come chiedere la mano di una donna già fidanzata o vendere un bene già promesso ad un altro acquirente.
- Atto ripugnante preferibilmente (*makruh nazahah*): così Maometto proibisce di mangiare la carne dei cavalli, perché si ha bisogno di loro per la guerra. È preferibile astenersene, ma non si può rimproverare quello che lo fa.

7) Classificazione d'Al-Shatibi

Al-Shatibi (d. 1388) aggiunge una categoria tra il lecito e il divieto, che chiama *atti lasciati aperti senza regolazione* (*'afuw*). A volte, quando chiedevano a Maometto ciò che occorre fare, egli rispondeva: "'afuw", lasciato aperto a vostra scelta. Il Corano dice a tale riguardo:

O voi che credete, non fate domande su cose che, se vi fossero spiegate, vi dispiacerebbero. Se farete domande in proposito, vi saranno spiegate dopo che il Corano sarà disceso [per intero]. Allah vi perdonerà, poiché Allah è perdonatore, paziente (5:101).

Il Corano esige dai musulmani troppo curiosi di offrire un'elemosina prima di chiedere una precisazione (58:12). Maometto avrebbe detto nello stesso senso: "Il più colpevole fra i musulmani è quello che pone questioni su cose che non erano vietate e lo sono diventate a seguito della sua questione". A qualcuno che gli chiedeva se occorresse fare pellegrinaggio ogni anno, Maometto rispose: "Giuro su colui che ha la mia anima tra le sue mani, che se vi rispondessi di sì, il pellegrinaggio diventerebbe obbligatorio e non potreste più compierlo".

Si dà come esempio d'atto lasciato aperto il fatto di avere relazioni sessuali con una donna ignorando che ciò fosse vietato a causa di una parentela. Essendo al corrente del legame di parentela, l'atto diventa illecito, ma non si può qualificare il proprio atto illegale durante il periodo in cui lo si ignorava.

8) Circostanza di qualificazione

Un atto può essere qualificato in vari modi secondo le circostanze. Il matrimonio è sunnah, confermata per una persona normale avente la capacità materiale di sposarsi e confidando nel fatto che tratterà sua moglie con equità. Se la persona rischia di cadere nell'adulterio, è obbligatorio che resti celibe. È ripugnante se il marito teme l'iniquità. È vietato quando il marito è certo di trattare sua moglie ingiustamente. Inoltre l'atto è obbligatorio quando riguarda un atto obbligatorio, raccomandato quando riguarda un atto raccomandato, proibito quando riguarda un atto vietato, ripugnante quando riguarda un atto ripugnante e permesso quando riguarda un atto permesso.

II. Elementi costitutivi di un atto

La norma può stabilire elementi costitutivi di un atto. La validità o la nullità di tale atto ne dipende. I giuristi parlano di *hukm wad'i*: norma positiva. Questi elementi costitutivi sono: la causa, la condizione e l'assenza d'impedimento.

1) Causa (*sabab*)

Etimologicamente, il termine *sabab* significa la corda. Il Corano dice:

Chi pensa che Allah non darà la vittoria [al Suo Inviato] in questa vita e nell'Altra, tenda una corda al soffitto fino a soffocarsi. Vedrà così se il suo artificio farà sparire ciò che lo fa andare in collera (22:15).

È dunque quello che lega due oggetti uno all'altro. I giuristi musulmani definiscono la causa come segue:

L'attributo ovvio e costante che il legislatore ha identificato come l'indicazione o la causa immediata di un giudizio in modo che, se la causa è presente, ciò richiede l'applicazione di un giudizio e se non è presente il giudizio non si applica.

Distinguono tra due categorie di cause:

A) Causa indipendente dalla volontà della persona incaricata

Il Corano dice:

Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni (2:185).

Ecco quello che Allah vi ordina a proposito dei vostri figli: al maschio la parte di due femmine. Se ci sono solo femmine e sono più di due, a loro [spettano] i due terzi dell'eredità, e se è una figlia sola, [ha diritto al] la metà. Ai genitori [del defunto] tocca un sesto, se [egli] ha lasciato un figlio. Se non ci sono figli e i genitori [sono gli unici] eredi, alla madre tocca un terzo. Se ci sono fratelli, la madre avrà un sesto dopo [l'esecuzione de]i legati e [il pagamento de]i debiti. (4:11).

In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello di Allah. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Allah è perdonatore, misericordioso (2:173).

Secondo il primo versetto la comparsa della nuova luna, indicando l'inizio del mese di Ramadan, è la causa da cui deriva il dovere di digiuno. In base al secondo, il legame di parentela è la causa dell'eredità. Secondo il terzo, la costrizione è la causa del potere consumare ciò che è normalmente vietato.

B) Causa dipendente dalla volontà della persona incaricata

Il Corano dice:

Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah. Allah è eccelso, saggio (5:38).

Flagellate la fornicatrice e il fornicatore, ciascuno con cento colpi di frusta (24:2).

In questi due versetti, il furto è causa dell'amputazione della mano del ladro, e l'adulterio è la causa dei colpi di frusta. Al pari, il contratto del matrimonio, della vendita o dell'affitto è la causa delle conseguenze che ne derivano.

I giuristi musulmani ritengono che il legame tra la causa e l'effetto è determinato da Dio. L'uomo non può rompere questo legame con la propria volontà. Non si può ereditare se non ci sono legami parentali, come non si può privare qualcuno della propria eredità se c'è un legame di parentela. Allo stesso modo, non si può tagliare la mano se non c'è furto, come non si può non tagliarla in caso di furto. Una causa produce il suo effetto e non c'è effetto senza causa.

2) Condizione (*shart*)

I giuristi musulmani definiscono la *condizione* come segue:

L'attributo ovvio e costante la cui assenza comporta la mancata applicazione del giudizio, ma la cui presenza non conduce necessariamente alla sua applicazione.

La presenza di un matrimonio valido è una condizione preliminare ad un divorzio. Se il matrimonio non è valido, non c'è motivo di pronunciare il divorzio. Tuttavia, tutti i matrimoni validi non danno

inevitabilmente luogo a divorzi. Inoltre fare abluzioni è una condizione preliminare al compimento della preghiera; tuttavia è possibile fare abluzioni e non compiere la preghiera. I giuristi musulmani distinguono tra due categorie di condizioni:

A) Condizioni legali (*shart shar'i*)

Le condizioni possono essere stabilite dal legislatore. Esse costituiscono un elemento necessario per la realizzazione di un atto. È necessario lavarsi per compiere bene la preghiera. In questo caso l'abluzione è un atto esterno alla preghiera. Quando l'atto è parte integrante dello stesso, si parla di *ruk'n* (base) e non di condizione. L'inclinazione e la prosternazione costituiscono una parte integrante della preghiera e non una condizione della preghiera.

La condizione legale si divide in due categorie:

- ▶ Condizione complementare ad una causa: la testimonianza è una condizione per il contratto di matrimonio che è la causa del matrimonio. Al pari l'intenzione (*ta'ammud*) è una condizione per l'omicidio, che è la causa della punizione.
- ▶ Condizione complementare ad un atto causativo: la morte del defunto e la sopravvivenza dell'erede sono due condizioni per l'eredità che, a sua volta, è fondata sul legame matrimoniale o parentale.

B) Condizioni convenzionali (*shart ja'li*)

Le parti possono includere condizioni nei loro atti. Si distingue in questa categoria di condizioni:

- ▶ Gli atti che ammettono ogni condizione: in questo caso gli atti rimangono validi indipendentemente dalla condizione imposta dall'interessato. È il caso del testamento, del mandato, delle cessioni, degli obblighi votivi.
- ▶ Gli atti che ammettono una condizione conveniente: è il caso delle garanzie o il permesso di commercio ad un minorenne.
- ▶ Le condizioni sospensive (*mu'allaq*): il Legislatore ha stabilito dei contratti per produrre i loro effetti con il consenso incondizionato e la scelta assoluta senza esitazione. È il caso dei contratti sinallagmatici come la vendita o il matrimonio. Se questi contratti sono accompagnati da condizione sospensiva diventano nulli.
- ▶ Le condizioni restrittive (*muqayyad*): una persona può sposare una donna a condizione che abiti con essa in casa di suo padre o a condizione che non la faccia uscire da una data località.
- ▶ Le condizioni supplementari: si tratta di condizioni che rimettono l'applicazione di un contratto ad un periodo posteriore. Si può stipulare un contratto d'affitto che entra in vigore dopo tre mesi. Il contratto è valido *ab initio*, ma con effetto posticipato.
- ▶ Le condizioni d'accompagnamento: alcune condizioni sono aggiunte ad atti per la realizzazione di interessi che li riguardano senza che facciano dipendere la finalità dal contratto da queste condizioni. Una donna può dire all'uomo: "Ti sposo se non mi fai uscire dal Cairo". In questo caso, secondo gli hanafiti, il contratto rimane valido anche se questa condizione non è rispettata a meno che la conclusione del matrimonio sia assolutamente legata alla sua realizzazione. Per gli hanbaliti tale condizione è valida fino a prova contraria, e la persona interessata può richiedere la dissoluzione del matrimonio in caso d'inosservanza.

3) Impedimento (*mani'*)

È ciò che impedisce la realizzazione della norma o della causa:

- ▶ L'impedimento di realizzazione della norma: la norma prescrive che la parentela o il matrimonio abbiano come effetto la possibilità di ereditare. Tuttavia, se una persona è di una religione diversa da quella del defunto o se attenta alla vita di questo ultimo non c'è diritto di ereditare.

- L'impedimento di causa: per pagare la decima occorre che i beni siano di un certo importo. Ma se la persona ha debiti, questi impediscono il pagamento della decima.

Si osserverà, qui, che una cosa può essere allo stesso tempo una causa, una condizione ed un impedimento. Così la fede è una causa per la ricompensa, una condizione per avere obblighi e un impedimento per l'applicazione della legge del taglione quando la vittima del musulmano è un non musulmano. Tutti i giuristi musulmani ne sono d'accordo, tranne gli hanafiti.

4) Validità ed invalidità di atti

I giuristi musulmani classificano gli atti in atti validi (*sahih*) ed atti invalidi (*batil*). Gli atti validi sono quelli compiuti secondo il modo prescritto dal Legislatore e quando sono soddisfatti gli elementi essenziali e le condizioni legali da lui stipulati. Invece, se un elemento essenziale o una condizione legale fa difetto, questi atti sono considerati invalidi. Gli atti validi producono gli effetti previsti dalla legge. Quando si contrae un matrimonio in modo valido, ciò rende leciti i rapporti sessuali ed impone doveri tra i coniugi. Se, al contrario, questo contratto non è valido, non è seguito dagli effetti suddetti.

Gli hanafiti aggiungono una terza classificazione. Distinguono tra atti validi, atti invalidi e atti viziati (*fasid*). Considerano come viziati gli atti di cui un elemento non essenziale fa difetto. Tali atti producono alcuni effetti giuridici. Ad esempio: una vendita conclusa da un matto è una vendita invalida, ma una vendita conclusa senza che sia stato fissato il prezzo della cosa venduta è considerata come atto viziato che produce trasferimento di proprietà, avendo fissato ulteriormente il prezzo. È considerato viziato il matrimonio concluso senza testimoni. Se non è stato consumato, il contratto è nullo e senza effetti. Se è stato consumato i due coniugi sono separati, ma la donna ha diritto a una dote e deve rispettare il ritiro legale; inoltre, il bambino che ne è derivato è affidato al padre.

Questa tripla distinzione degli hanafiti si limita alle transazioni temporali. Gli atti culturali sono validi o nulli. Per quanto riguarda le transazioni temporali, gli hanafiti perorano *in favorem contractu* per quanto possibile, per salvaguardare gli interessi della gente.

III. Oggetto della norma (*al-mahkum fih*)

1) Oggetto preciso e possibile della norma

La norma giuridica ha una portata. Riguarda un atto o un comportamento che vuole fare rispettare. Il Corano dice:

O voi che credete, rispettate gli impegni (5:1).

O voi che credete, quando contraete un debito con scadenza precisa, mettetelo per iscritto (2:282).

Non uccidete i vostri bambini in caso di carestia (6:151).

Il legislatore in questi tre versetti chiede, che si rispettino gli impegni, raccomanda di mettere un debito per iscritto, e proibisce di uccidere i bambini a causa di carestia.

Affinché un atto o un comportamento sia oggetto di una norma, occorre che esso sia chiaramente descritto, perché la persona alla quale si rivolge la norma possa compierlo perfettamente. Alcuni atti sono enunciati dal Corano in termini generali, senza precisione. Così, il versetto 2:43 dice: "Compiete la preghiera". Questo ordine non ha senso perché non è preciso. I giuristi ricorrono allora alla Sunnah di Maometto per sapere ciò che si intende con la preghiera e le sue modalità.

In seguito, occorre che la persona incaricata di compiere l'atto sia informata dell'esistenza dell'ordine. Si parla allora di "ciò che è necessariamente conosciuto". Si ritiene a tale riguardo che ogni musulmano che si trovi in terra d'islam sia tenuto a conoscere ciò che è necessario in materia di norme religiose. Questo corrisponde all'adagio: "A nessuno è consentito ignorare la legge".

Infine, occorre che l'atto oggetto della norma sia realizzabile: all'impossibile non è tenuto nessuno.

L'impossibilità può essere intrinseca, come il chiedere a qualcuno di fare due cose contraddittorie allo stesso tempo: dormire ed essere svegliato allo stesso tempo, o trovarsi in due luoghi diversi simultaneamente.

L'impossibilità può anche essere estrinseca, come volare con le proprie forze senza l'ausilio di mezzi meccanici, sollevare una montagna, camminare quando si è handicappati, o fare ciò che sfugge al controllo. Non si può chiedere a qualcuno di essere più grande che quello che è, di cessare di respirare o arrossire.

Costituisce un'impossibilità il fatto di richiedere a qualcuno che un altro faccia un dovere. Così, non si può chiedere a qualcuno che suo fratello paghi l'imposta, o che suo padre faccia la preghiera. Al massimo si può chiedere di invogliarli a farlo, ma non si può ritenerlo responsabile se non lo fanno.

2) Interpretazione delle norme impossibili

Se i giuristi musulmani si sono dilungati su questi dettagli è perché il Corano e la Sunnah sembrano dare degli ordini impossibili ad effettuare. Si sono allora sforzati di interpretarli alla luce delle norme precedenti. Ecco alcuni esempi:

- ▶ Maometto dice: "Non lasciarti dominare dalla rabbia!". I giuristi ritengono che questo detto non proibisca la rabbia, cosa impossibile, ma mette in guardia contro le conseguenze nocive di un comportamento collerico. Incita la persona a controllarsi in caso di rabbia. Maometto dice a tale riguardo: "Il giudice non deve pronunciare un giudizio se in preda alla rabbia". Egli incita anche ad evitare ciò che possa causare rabbia.
- ▶ Maometto dice: "Sia, dinanzi a Dio, la vittima e non l'omicida!". Questo potrebbe essere compreso come un incitamento a farsi uccidere, cosa che è contro l'istinto di sopravvivenza. I giuristi lo interpretano nel senso che non occorre attaccare gli altri.
- ▶ Il Corano dice: "Ciò affinché non abbiate a disperarvi per quello che vi sfugge e non esultiate per ciò che vi è stato concesso" (57:23). Questo sembra proibire la tristezza e la gioia, che sono sensazioni naturali. I giuristi dicono che questo versetto deve essere interpretato nel senso che non bisogna lasciarsi trascinare dalla tristezza dalla gioia fino a dimenticare la ragione ed il pudore.

Capitolo V. Il destinatario e il beneficiario della norma

I. Destinatario della norma

Secondo il diritto musulmano, quando Dio stabilisce una norma, lo fa per due ragioni:

- ▶ Migliorare la vita terrestre del destinatario della norma e prepararlo per l'altra vita. Rinviamo il lettore al capitolo sugli obiettivi del diritto musulmano¹.
- ▶ Impedire che il destinatario della norma prenda a pretesto che non ne è stato messo al corrente:
Ci sono messaggeri di cui ti abbiamo narrato e altri di cui non abbiamo fatto menzione - e Allah parlò direttamente a Mosè. [Inviammo] messaggeri, come nunzi e ammonitori, affinché dopo di loro gli uomini non avessero più argomenti davanti ad Allah. Allah è eccelso e saggio (4:164-165).
Questo è un Libro Benedetto che Noi abbiamo fatto scendere, seguitelo allora e siate timorati [di Allah]. Sicché possiate essere oggetto di misericordia, affinché non diciate: "È stata fatta scendere la Scrittura solo su due popoli nostri predecessori e noi, ne ignoravamo gli insegnamenti". O diciate: "Se la Scrittura fosse stata fatta scendere su di noi, saremmo stati meglio guidati di loro" (6:155-157).

Perché una persona sia incaricata del rispetto di una norma, deve poterla capire, avere la capacità di assumerla e deve essere una persona capace di intendere.

1) Comprensione (*fihm*) della lingua della legge

Ogni paese pubblica le sue leggi nella propria lingua ufficiale. Le traduzioni delle leggi non fanno fede. Per i musulmani, l'arabo costituisce la lingua ufficiale del diritto musulmano. Il Corano dice:

Questi sono i versetti del Libro esplicito. In verità lo abbiamo fatto scendere come Corano arabo, affinché possiate comprendere (12:1-2).

Così abbiamo fatto scendere una norma in arabo (13:37).

In tal modo Ti abbiamo rivelato un Corano arabo, affinché tu ammonisca la Madre delle città e coloro che [le abitano] attorno (42:7; vedere così 20:113; 26:195; 39:28; 41:3; 43:3; 46:12).

Conoscere la lingua araba è una componente della comprensione del diritto musulmano. Una parte dei Fondamenti del diritto è dedicata alla struttura di questa lingua in quanto strumento d'interpretazione delle norme giuridiche, come abbiamo visto nel capitolo II di questa parte. Il Corano, le raccolte della Sunnah e tutti i trattati del diritto musulmano classici sono scritti in lingua araba. Le traduzioni, per quanto ben fatte, non possono dispensare il giurista musulmano delle versioni in lingua originale. Tuttavia, il Corano dice che il suo messaggio si rivolge a tutti:

Non ti mandammo se non come misericordia per il creato (21:107).

Benedetto Colui che ha fatto scendere il Discrimine sul Suo servo, affinché potesse essere un ammonitore per tutti i mondi (25:1).

D'altra parte il Corano carica i musulmani di diffondere le sue norme:

Sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi le buone consuetudini e proibisca ciò che è riprovevole. Ecco coloro che prospereranno (3:104).

Per riconciliare il particolarismo della lingua araba e l'universalismo del messaggio musulmano i giuristi musulmani ritengono che occorra diffondere ovunque la lingua araba. Ed è una delle ragioni per la quale la lingua araba è rapidamente diventata la *lingua franca* nei paesi del Medio Oriente, dell'Africa del Nord e dell'Andalusia che avevano tuttavia le loro lingue nazionali. Non potendo diffondere la lingua araba ovunque occorre che i musulmani arabi apprendano le lingue altrui per potere insegnare loro l'islam. L'accesso alla norma è una condizione per essere tenuto responsabile del rispetto della stessa. Khallaf scrive a tale riguardo:

¹ V. parte III, capitolo III.

Una persona che non capisce la lingua del Corano, che non può accedere al suo messaggio e che non dispone di traduzione di questo testo nella sua lingua ed a cui non si è spiegato il messaggio dell'islam nella lingua che comprende, non può essere considerata come responsabile agli occhi del diritto musulmano¹.

2) Capacità (*ahliyyah*)

La capacità è divisa in due categorie:

A) Capacità d'obbligo (*ahliyyat wujub*)

È l'attitudine dell'uomo, dal momento della sua esistenza, indipendentemente dalla sua età o dal suo sesso, ad avere diritti e doveri. Dura quanto la vita, o oltre alla morte, come si vedrà. Può essere:

- ▶ ridotta: è l'attitudine ad avere diritti senza i doveri, come per il feto;
- ▶ completa: è l'attitudine ad avere diritti e doveri. Comincia dopo la nascita.

B) Capacità d'azione (*ahliyat al-ada'*)

È l'attitudine dell'uomo di intraprendere atti aventi effetti. Può essere:

- ▶ ridotta: è potere intraprendere atti determinati e non altri: tale è il caso del ragazzo che può distinguere (*mumayyiz*) quando fa transazioni;
- ▶ completa: è potere intraprendere atti aventi effetti completi senza dipendere del parere di altre persone.

C) Capacità secondo le tappe della vita umana

I giuristi distinguono varie tappe nella vita di una persona umana, tappe in funzione di cui i diritti ed i doveri evolvono:

a) Vita intrauterina (*janin*)

Si estende dalla concezione alla nascita. Il legislatore ha riconosciuto al feto una capacità d'obbligo ridotta. L'esistenza della persona viva nel ventre della sua madre ha per effetto di differire fino alla sua nascita la divisione dell'eredità. Così acquisisce i vantaggi senza subire gli svantaggi, a condizione che nasca vivo.

b) Infanzia (*siba*)

Si estende dalla nascita fino all'età di 7 anni. Il fanciullo, durante questo periodo, ha una capacità d'obbligo completo. Può acquisire diritti ed avere obblighi verso gli altri: ereditare e dare in eredità, essere mantenuto e mantenere gli altri, pagare la decima, rispondere sui suoi beni per il danno che fa subire. Tuttavia non ha la capacità d'azione: il suo tutore è incaricato di richiedere i suoi beni e di pagare ciò che deve; non è responsabile di quello che dice e se uccide il *de cuius* non è privato dell'eredità.

c) Pubertà (*bulugh*)

Il Corano dice:

Mettete alla prova gli orfani finché raggiungano (*balaghu*) la pubertà e, se si comportano rettamente (*rushd*), restituite loro i loro beni (4:6).

Questo versetto parla del momento in cui una persona raggiunge l'attitudine a sposarsi o più precisamente, a copulare. Questa attitudine dipende da fenomeni fisiologici: la capacità d'inquinamento seminale del ragazzo e i primi cicli mestruali della ragazza. A partire da questo momento, la persona entra nella pubertà che si estende fino all'età di discernimento fissato secondo i giuristi tra i 15 ed i 18 anni. Durante questa durata, l'essere umano ha una capacità d'obbligo completo, ma una capacità d'azione ridotta. Le sue transazioni patrimoniali nocive sono nulle e

¹ Hallaf: Les fondements, p. 199.

quelle utili invece valide. La determinazione di ciò che è utile e di ciò che è inutile dipende dall'autorizzazione del tutore. Per quanto riguarda i suoi atti d'ordine religioso sono validi. Se diventa musulmano la sua conversione è presa in considerazione sul piano successorio e testamentario: non può ereditare dai suoi genitori non musulmani e può ereditare dai genitori musulmani. Se sua moglie è politeista, il matrimonio è sciolto.

d) Discernimento (*rushd*)

Il versetto 4:6 suddetto distingue tra due tappe:

- ▶ *bulugh*, tradotto generalmente con pubertà. Da questa tappa dipende la capacità di procreare e dunque di sposarsi.
- ▶ *rushd*, tradotto con discernimento o buona condotta. Da questa tappa dipende la capacità di disporre dei beni. Si estende dell'età di 15 o 17 o 18 anni, fino alla senilità. Qui l'uomo dispone delle due capacità: d'obbligo e d'azione, a meno che non sia incapace di intendere.

e) Senilità

Si estende dai 70 anni alla morte. Questa tappa è chiamata la seconda infanzia. Il vecchio, una volta che debitamente si constata che è caduto nell'infanzia, perde la capacità legale perfetta; ricade, quindi, nelle condizioni d'esistenza di pubere non emancipato. Rimane in questa situazione fino alla fine dei suoi giorni.

3) Assenza di impedimento alla capacità di intendere

Gli impedimenti che possono limitare la capacità di intendere sono di due ordini: celesti o acquisiti:

A) Impedimenti celesti (*'awarid samawiyah*)

Sono le infermità indipendenti dalla volontà dell'uomo.

a) Alienazione mentale o pazzia (*junun*)

È la perdita o l'alterazione della ragione accompagnata da agitazioni e da disordini di un tale grado che l'uomo non si accorge più dei limiti di ciò che è considerato dalla legge come ragionevole e dunque permesso.

Il pazzo perde qui la capacità d'azione, ma continua ad avere la capacità d'obbligo. È trattato come minorenne senza discernimento. In caso di momenti di lucidità è trattato come una persona ragionevole. Qualsiasi transazione è vietata al pazzo e tutte le parole che pronuncia sia per stabilire contratti, sia fare conoscere situazioni legali, come la testimonianza, ecc., sono nulli, eccetto i casi eccezionali. Così si ammette la denuncia fatta da un pazzo di un'azione punibile dove, sebbene non costituiscano prova, le sue parole possano servire da indicazione e mettere le autorità competenti sulla via che conduce alla scoperta dei malfattori che ricercano. Il pazzo è civilmente responsabile per tutto il danno che può causare agli altri; gli aventi diritto sono compensati a mezzo di prelievi operati sulla sua fortuna. Il pazzo non subisce le pene legali, ma la reclusione e l'isolamento sono ordinati da Dio per il bene del pazzo e la salvaguardia della società; le espiazioni non gli spettano. Non può colpire i suoi beni di manomorta a profitto delle fondazioni pie o d'utilità pubblica, né fare elemosine. Per quanto riguarda le azioni belle, come la fede, o le azioni brutte, come l'empietà, il pazzo, essendo incosciente, è considerato come moralmente dipendente dai suoi genitori o dal suo tutore.

b) Demenza (*'ith*)

È la diminuzione della ragione senza disordini e senza agitazione. L'attitudine al discernimento varia secondo la persona. Il demente può dunque essere vicino al fanciullo con discernimento o al fanciullo senza discernimento, e trattato di conseguenza.

c) Sonno (*nawm*) e svenimento (*ighma'*)

L'uomo addormentato (immerso nel sonno) o svenuto è dispensato dall'esecuzione immediata dei suoi doveri pii e di alcuni impegni. Se l'ora della preghiera passa o se arriva una scadenza senza che l'uomo, dormendo profondamente, estenuato dalla stanchezza, si sia svegliato, questi recupera effettuando più tardi i suoi doveri religiosi; Recupera il ritardo sui suoi impegni commerciali eventualmente accordando una giusta compensazione agli aventi diritto. Non è suscettibile né di pene in questa vita, né di punizioni nell'altra se commette adulterio, consuma l'alcool o ruba. Deve tuttavia compensare le vittime dei suoi atti.

L'uomo addormentato o svanito non è non responsabile e non può essere tirato in causa per avere pronunciato parole aventi effetto giuridico come le frasi che stabiliscono il divorzio, la costituzione di una società, o anche, se occupa una situazione giudiziaria, le parole che formano la pronunzia di un giudizio. Un riconoscimento di debiti, di qualsiasi altro obbligo, o di un'azione punibile, fatto durante il sonno, può costituire, agli occhi della legge, soltanto un indizio che conduce a ricerche per stabilire l'esistenza del debito e la sua origine, così che di qualsiasi altro obbligo ed anche di un atto punibile.

d) Dimenticanza (*nisyan*)

Consiste nel fatto di non ricordarsi una cosa in caso di bisogno. Questo stato non mette in discussione la capacità d'obbligo o d'azione nelle relazioni sociali, e non può essere invocata come pretesto. Se qualcuno mette in pericolo i beni altrui con la sua dimenticanza ne deve la compensazione. Per quanto riguarda i doveri religiosi, questo stato è un impedimento per la commissione dei peccati e per la punizione nell'altra vita. Gli atti religiosi dipendono dall'intenzione che è qui assente. È il senso del versetto: "Signore, non ci punire per le nostre dimenticanze e i nostri sbagli" (2:286). Maometto dice: "L'errore e la dimenticanza furono allontanati dalla mia nazione".

Così, se qualcuno mangia con dimenticanza, il suo digiuno non si interrompe poiché il mangiare è un fatto più naturale che il digiunare. Inoltre il fatto di dimenticare di pronunciare il nome di Dio su animali da immolare non rende illecita la carne dell'animale abbattuto. Invece, se lui mangia durante la preghiera, la sua preghiera è nulla perché la preghiera dovrebbe ricordare all'uomo di assumere un certo atteggiamento.

e) Sordità (*samam*)

La sordità di nascita, accompagnata in generale di mutismo, è un'infermità che rende l'uomo incapace di portare il carico del dovere e di esercitare i suoi diritti. Il sordomuto di nascita non è ammesso a rivendicare i suoi diritti o ad esercitarli che con la mediazione e sotto la garanzia del suo tutore. Il matrimonio non gli è vietato, ma i diritti che questa unione fa sorgere a favore della donna che vi acconsente devono essere garantiti sulla fortuna del sordomuto dal suo tutore.

f) Debolezza di memoria (*du'f al-hafidhah*)

È il risultato della perdita più o meno completa di questa facoltà in seguito a malattie gravi. L'uomo che ha perso la memoria e che è conosciuto come tale nel paese in cui vive non è tenuto all'esecuzione esatta e specifica dei doveri che sono puri diritti di Dio, come la preghiera alle ore prescritte dalla legge. È anche dispensato da alcuni impegni contratti riguardo agli altri, come il pagamento alle scadenze stabilite, all'ora stipulata, del prezzo delle cose che ha comperato; se le date fissate per questi pagamenti sono state superate non è condannato alla compensazione, a meno che gli interessati, conoscendo la sua infermità, non lo abbiano invitato ripetutamente a riempire i suoi impegni con intimazioni fatte a tempo opportuno, cioè in un momento molto prossimo alle scadenze.

g) Malattia (*marad*)

Non è un impedimento per la capacità d'obbligo o d'azione, ma può essere considerata come circostanza attenuante ai sensi del versetto: "Allah non impone a nessun'anima al di là delle sue capacità" (2:286).

Si distingue tra la malattia attigua alla morte e la malattia non mortale che cessa temporaneamente e permette che un periodo di salute si produca. Le conseguenze giuridiche differiscono secondo la categoria. La malattia mortale priva l'uomo di alcuni dei suoi diritti.

La proprietà dell'uomo che soffre di malattia mortale cessa di essere preservata dall'altrui immissione. Questo vuol dire che l'intervento degli aventi diritto, allo scopo di occuparsi degli interessi del malato, diventano legalmente permessi. Questo intervento si traduce con il divieto. Gli aventi diritto sono gli eredi ed i creditori, che hanno diritto di dividere i beni del malato. Se il malato è insolvente, cioè se i debiti eccedono il suo avere, la totalità, eccetto lo stretto indispensabile, può essere sequestrata; altrimenti la legge non permette di sequestrarne che una parte uguale ai suoi debiti. Quanto agli eredi, essi possono sequestrare i due terzi della sua fortuna. Devono tuttavia fornire, durante il resto dei suoi giorni, tutto ciò che gli è indispensabile, i suoi alimenti, il suo sostentamento, il pagamento dei medici, degli infermieri e le conseguenze della liquidazione del matrimonio. Tutto ciò deve essere prelevato sui due terzi della fortuna che l'uomo possiede quando sopraggiunge la malattia mortale, considerato che la legge non permette di toccare, quando il malato è ancora vivo, il terzo di cui può liberamente disporre fino all'ultimo momento.

h) Sangue della mestruazione (*hayd*) e parto (*nifas*)

Questi due stati non impediscono la capacità d'obbligo o d'azione, ma fanno rinviare l'obbligo di digiunare a dopo la purificazione. Sono una dispensa dalla preghiera.

i) Incapacità per il sesso

La donna ha meno diritti e doveri religiosi degli uomini. In generale, conta la metà di un uomo nel diritto successorio, penale e procedurale. La sua posizione nel matrimonio è inferiore: non può ripudiare ed è sottoposta agli ordini del marito. È soltanto a proposito del diritto patrimoniale che è l'uguale all'uomo.

j) Morte (*mawt*)

La morte non fa scomparire i diritti e i doveri che derivano dagli obblighi contratti durante la vita, come i debiti ed i crediti del morto.

La morte non fa neppure scomparire i diritti altrui che la legge considera giusti e che sono relativi ad oggetti precisi e conosciuti: tali sarebbero il deposito o l'impegno dato in garanzia di un prestito. I diritti altrui che non sono precisi e determinati non pesano sul morto. Tale sarebbe l'impegno assunto di impedire ad un uomo di lasciare il paese. Se quest'uomo si salva prima o dopo il decesso del garante, il morto non saprebbe responsabile, cioè i suoi eredi non sono legalmente costretti a risponderne, a meno che una penale in denaro sia stata stipulata in previsione del caso in cui l'uomo per il quale si è garantito fosse sparito. La procura data o accettata è annullata dalla morte.

Le cose riconosciute dalla legge come indispensabili al morto, gli sono comunque accordate e prelevate dai suoi beni, anche nel caso in cui dovesse morire insolvente: il drappo necessario alla sua sepoltura. I creditori non possono che dividere il resto dei suoi beni.

Il diritto che ha il morto si trasmette ai suoi eredi o ai suoi creditori, che possono richiedere gli oggetti e le cose che il morto aveva dato in impegno o in deposito, come pure le cose che gli sono state usurpate.

B) Impedimenti acquisiti ('*awarid muktasabah*)

a) Impudenza, prodigalità (*safah*)

È la leggerezza di spirito che spinge la persona verso le sue passioni e lo conduce a spendere i suoi beni in quello che le persone ragionevoli non considerano opportuno o saggio.

La persona, in questo caso, ha la sua ragione e dispone delle due capacità d'obbligo e d'azione, ma i suoi beni sono confiscati fino a che torni ad essere ragionevole. I suoi impegni sono trattati come gli impegni del fanciullo: gli atti nocivi sono nulli, e quelli utili sono validi, secondo il permesso del tutore. Questo è dedotto dai due versetti seguenti:

Non date in mano agli incapaci i beni che Allah vi ha concesso per la sopravvivenza... se si comportano rettamente, restituite loro i loro beni (4:5-6).

Se il debitore è deficiente, o minorato o incapace di dettare lui stesso, detti il suo procuratore secondo giustizia (2:282).

Segnaliamo tuttavia che Abu-Hanifah (d. 767) rifiuta di ritirare i beni al prodigo, ritenendo che la perdita della libertà è più grave della perdita dei beni.

b) Intossicazione (*sakar*)

L'intossicazione non porta danno alle due capacità d'obbligo e d'azione, ma i giuristi hanno opinioni divergenti sul valore degli impegni presi dall'ubriaco; alcuni non tenendone conto perché non ha la comprensione di ciò che dice. Gli hanafiti dicono che se ci si ubriaca, allora i propri atti sono validi e saranno eseguite le relative punizioni. Se da ubriachi si ripudia la propria moglie, il ripudio è valido; se i suoi atti conducono ad un danno deve compensare la vittima; se compie qualcosa di condannabile è punito. Si ritiene a questo riguardo che l'offesa (di consumare l'alcool) non possa servire per giustificare un'altra offesa. Ciò corrisponde all'adagio: "*Nemo auditur propriam turpitudinem suam allegans*".

Se l'intossicazione è la conseguenza dell'ingestione d'oppio amministrata dal medico, o del consumo di vino per alleviare la sete in caso di mancanza assoluta d'acqua, nessuna pena è applicata all'uomo ubriaco. Il ripudio, il consenso, l'apostasia o le parole pronunciate in simili circostanze hanno valori legali soltanto se il loro autore le conferma dopo avere recuperato la totalità della sua ragione.

c) Viaggio

Il viaggio è considerato come circostanza attenuante. È il lasciare il proprio luogo di residenza per raggiungere un altro luogo distante tre giorni di marcia a piedi. Importa poco a tale riguardo se il viaggiatore raggiunge il suo scopo o no. Durante questo viaggio il viaggiatore beneficia di circostanze attenuanti:

- ▶ Può diminuire il numero delle genuflessioni della preghiera da quattro a due.
- ▶ Può, senza peccare, rimettere ad un altro tempo l'esecuzione del digiuno.
- ▶ L'uomo che ha cominciato il digiuno, se è obbligato a mettersi in viaggio, non deve interrompere il digiuno prima della fine del giorno.
- ▶ L'uomo che decide o è forzato a rimanere per quindici giorni nello stesso paese, anche quando i suoi impegni o i suoi affari lo costringono riprendere il cammino, cessa di essere considerato un viaggiatore e deve espletare tutte le pratiche religiose e tutti gli altri doveri, poiché la legge lo considera un abitante del paese.

Per potere beneficiare di queste circostanze attenuanti, occorre che il viaggio sia lecito. Questo non è il caso del viaggio intrapreso per rubare o ribellarsi.

d) Ignoranza (*jahl*)

L'ignoranza può significare il non conoscere ciò che si deve conoscere, o conoscere l'opposto di ciò che è la realtà. Non influisce sulla capacità, ma a volte può servire da scusa:

- Ignoranza non scusabile: è l'ignoranza di ciò che è ovvio o provato in modo chiaro. È equivalente alla negazione (*juhud*) o all'orgoglio (*mukabarah*): negare l'esistenza del creatore, la sua superiorità sulle sue creature, l'invio degli apostoli.
- Ignoranza scusabile: è l'ignoranza di un fatto che può causare confusione o che non è chiaro. È il caso di un mandatario che si comporta ignorando che è stato svincolato dalle sue funzioni. È lo stesso per quello che diventa musulmano in un paese non musulmano e si comporta, per ignoranza, contrariamente alle norme musulmane. Invece, il musulmano che vive in paese musulmano non può ignorarne le norme: non può così prendere a pretesto che ignorava di dover pregare, digiunare e non rubare o commettere adulterio.

e) Errore (*khata'*)

È la realizzazione di un atto opposto all'intenzione del suo autore. L'errore è come la dimenticanza: non tocca la capacità e non può essere invocato come pretesto al riguardo dei diritti altrui, ma può esserlo in relazione ai diritti di Dio.

Così, quello che giace con una donna che crede sua non sarà considerato come chi ha commesso adulterio. Quello che uccide una persona per errore non sarà messo a morte in virtù della legge del taglione, ma dovrà fare un atto di pentimento:

Chi, involontariamente, uccide un credente, affranchi uno schiavo credente e versi alla famiglia [della vittima] il prezzo del sangue, a meno che essi non vi rinuncino caritatevolmente (...)E chi non ne ha i mezzi, digiuni due mesi consecutivi per dimostrare il pentimento davanti ad Allah (4:92).

Le due offese suddette dipendono, nel diritto musulmano, dalla categoria dei diritti di Dio.

Invece, quello che reca oltraggio ai diritti altrui distruggendo, ad esempio, i suoi beni per errore, deve pagare una compensazione, ma non sarà punito fisicamente. Quello che, anziché dire a sua moglie: "Dammi da bere", gli dice: "Sei ripudiata", è considerato come uno che ha ripudiato la moglie, secondo gli hanafiti. Gli sciafi'iti ritengono che non ci sia ripudio in questo caso poiché non c'era l'intenzione. L'errore è considerato da loro come il sonno e lo svenimento.

f) Costrizione (*ikrah*)

È il fatto di spingere una persona a dire o fare ciò che non condivide e non avrebbe detto o fatto se avesse potuto scegliere. Non ne è tenuto conto nel caso in cui l'autore della costrizione è in grado di eseguire la sua minaccia e la persona forzata deve considerare il rischio che la metta in atto.

Si distingue qui la costrizione caratterizzata (*mulji'*) che mette nel pericolo la vita, l'integrità fisica o i beni, sia della persona minacciata che di un parente e la costrizione semplice (*ghayr mulji'*), che non ha conseguenze gravi come l'imprigionamento o le bastonature e che si può sopportare normalmente.

La costrizione non reca oltraggio alla capacità, ma la costrizione caratterizzata elimina il consenso e rende la scelta viziata. La costrizione semplice, pur eliminando il consenso, non rende la scelta viziata. Infatti, per gli hanafiti, si può avere separazione tra consenso e libertà di scelta nel senso che ogni persona, che acconsente ha la scelta, ma non l'opposto.

Si distingue di seguito tra le dichiarazioni e gli atti:

- Per le dichiarazioni, la distinzione tra costrizione caratterizzata e costrizione semplice non è considerata. Se le parole sono dichiaratrici, sono nulle come in caso dello scherzo, poiché manca il consenso. Se le parole sono costitutive, si applica loro anche la distinzione fatta per gli scherzi: alcuni atti sono influenzati dalla costrizione, altri no.
- Per gli atti, se sono compiuti a seguito di costrizione semplice, la responsabilità spetta al loro autore e non alla persona che esercita la costrizione. Se la costrizione è caratterizzata, per quanto riguarda gli atti che si può fare di necessità (mangiare maiale, bere vino, ecc.) o distruggere i beni altrui, è preferibile non sottoporsi alla costrizione, benché si possa beneficiare della dispensa. La responsabilità del danno è del costringente. Se, invece, gli atti sono comunque vietati, come commettere un omicidio, l'autore di questi atti commette allora

un peccato e il costringente è considerato come l'omicida. La persona costretta è qui considerata come uno strumento nelle mani del costringente.

g) Schiavitù

Lo schiavo, quando è musulmano, è tenuto ai doveri religiosi, alla stregua dell'uomo libero. Non si diventa schiavo se non nascendo da genitori schiavi, o da *Jihad*, mai per debiti. Lo schiavo è sottomesso al suo padrone per la maggior parte degli atti della sua vita. Con la sua autorizzazione, può sposarsi, avere bambini, costituire un patrimonio. Ma è soprattutto considerato un elemento del capitale del padrone, cosa che ha conseguenze giuridiche multiple. Non entriamo nei dettagli che riguardano questa categoria¹, poiché la schiavitù è stata abolita ed esiste soltanto in alcuni paesi come la Mauritania ed il Sudan, e probabilmente in Arabia Saudita.

h) Miscredenza

Il miscredente in generale è regolamentato dal discorso divino (74:42-43). Il suo dovere è anzitutto di convertirsi, ma non deve compiere, per la sua conversione, tutti gli atti che ha dovuto compiere durante sua miscredenza. I miscredenti sono classificati in due categorie principali, i protetti e gli altri.

I protetti (*dhimmi*) sono la gente del libro: ebrei, cristiani, zoroastriani, sabei, e spesso politeisti per tolleranza. Sono ammessi a vivere in mezzo ai musulmani che ne hanno la responsabilità, conformemente al patto di protezione. Il protetto deve conformarsi ad uno statuto speciale. Non può sposare una musulmana, ma un musulmano può sposare una *dhimmi*.

I politeisti e gli apostati formano la categoria meno favorita. I politeisti possono scegliere tra diventare musulmani o combattere fino alla morte. Non si concede loro un trattato di pace tranne che non siano più forti dei musulmani e questo trattato deve essere di durata limitata. Gli apostati, se non si ritirano, subiscono la morte o, se si tratta di una donna, la prigione a vita. Il loro matrimonio è sciolto e la loro eredità è liquidata. Non possono ereditare ed i loro beni passano soltanto ai loro eredi musulmani o al tesoro pubblico².

4) Delegazione dei carichi imposti dalla norma

I giuristi musulmani si chiedono se si possono delegare i doveri di cui si è incaricati. Fanno a tale riguardo una distinzione tra due categorie di norme.

A) Norme che riguardano i rapporti temporali della gente

Questi atti possono essere oggetto di delega a meno che la ragione della legittimazione di questi atti riguardi una determinata persona: come il fatto di mangiare, bere o sposarsi così come le pene corporali.

B) Norme d'ordine culturale

Queste norme non ammettono delega. Il fatto che le persone rispettino queste norme non dispensa il destinatario di rispettarle a sua volta. Si citano a tale riguardo numerosi versetti del corano:

Ognuno pecca contro se stesso: nessuno porterà il fardello di un altro (6:164).

Chi segue la retta via, la segue al suo vantaggio; e chi si svia lo fa al suo danno; e nessuno porterà il peso di un altro (17:15).

Uomini, temete il vostro Signore e paventate il Giorno in cui il padre non potrà soddisfare il figlio né il figlio potrà soddisfare il padre in alcunché (31:33).

Nessuno porterà il peso di un altro. Se qualcuno pesantemente gravato chiederà aiuto per il carico che porta, nessuno potrà alleggerirlo, quand'anche fosse uno dei suoi parenti (35:18).

L'uomo non ottiene che il [frutto dei] suoi sforzi; ... il suo sforzo gli sarà presentato [nel Giorno del Giudizio] (53:39-40).

¹ Sulle conseguenze giuridiche della schiavitù, v. Savvas, parte II, p. 521-526.

² Per ulteriori dettagli, v. Parte I, capitolo III.

Il Giorno in cui nessun'anima potrà giovare ad un' [altra] anima in alcunché. In quel Giorno [tutto] il potere apparterrà ad Allah (82:19).

Numerosi detti di Maometto vanno nello stesso senso. Si può tuttavia obiettare qui, citando la parola di Maometto secondo il quale:

Quando il figlio d'Adamo muore, i suoi atti cessano eccetto in tre casi: un'elemosina che continua, una scienza che è utile ed un figlio giusto che prega per lui.

In un altro detto, Maometto avrebbe affermato che l'elemosina data in nome della madre poteva esserle meritevole. In un terzo, Maometto avrebbe detto a qualcuno di fare il pellegrinaggio o il digiuno al posto di un morto. Inoltre è risaputo che occorre pregare per i morti.

Qui si risponde che il primo detto significa, che quello che fa un bene avrà la ricompensa dovuta ai suoi atti. Quanto agli altri atti, sono meritevoli rispetto a quelli che li fanno e non a quelli per cui sono fatti.

II. Beneficiario delle norme

La norma è stabilita per servire un interesse. Il diritto positivo distingue tra interessi dell'individuo e quelli della Comunità accordando a volte la preponderanza all'individuo sulla Comunità o viceversa secondo la corrente ideologica cui si è ispirato il legislatore. In tutti i casi, quest'ultimo non si interesserà alla salvezza delle anime nell'altra vita.

Il diritto religioso, invece, accorda un posto importante alla relazione tra uomini e Dio, stabilendo un'influenza reciproca tra le relazioni degli umani e il loro rapporto con la divinità. I giuristi musulmani classificano a tale riguardo i diritti in quattro categorie e provano a regolare i conflitti che possono emergere tra questi diritti.

1) Diritti esclusivi di Dio

I giuristi musulmani ritengono che alcuni diritti appartengono esclusivamente a Dio, e fanno l'equivalenza tra questi diritti ed il diritto della società. Nessuno può a tale riguardo cedere su questi diritti. Questo corrisponde per i giuristi musulmani contemporanei al concetto di ordine pubblico nel diritto positivo.

I diritti che appartengono a Dio comprendono tre tipi di atti:

- ▶ Gli atti relativi al culto verso Dio. L'uomo è obbligato a conformarsi tanto per il suo bene che per il bene della Comunità. Si tratta soprattutto della fede in Dio, nella missione profetica da Maometto, come pure l'origine divina di tutto ciò che ha trasmesso agli uomini. Ed in seguito le conseguenze di questa fede, come gli atti di culto nel senso stretto (preghiera, digiuno, pellegrinaggio) o gli atti di cui beneficiano altri (elemosina della festa di *fitr*, l'imposta sulla fortuna). Ne fanno anche parte l'esecuzione degli ordini di Dio e la non violazione dei suoi divieti nei culti (è vietato non lavarsi prima della preghiera) o nelle relazioni tra la gente (non praticare l'usura). Il *Jihad* (guerra santa) è considerato anche come un diritto che appartiene a Dio poiché il suo scopo è estendere la fede.
- ▶ Le imposte: coprono le terre, il quinto del bottino ottenuto, i tesori ed i minerali della terra, come pure i beni acquistati dai nemici senza guerra. L'utilizzo di queste imposte è fissato dal Corano e dipende, pertanto, dai diritti di Dio:

Le elemosine sono per i bisognosi, per i poveri, per quelli incaricati di raccogliercle, per quelli di cui bisogna conquistarsi i cuori, per il riscatto degli schiavi, per quelli pesantemente indebitati, per [la lotta sul] sentiero di Allah e per il viandante. Decreto di Allah! Allah è saggio, sapiente (9:60).

Sappiate che del bottino che conquisterete, un quinto appartiene ad Allah e al Suo Messaggero, ai parenti, agli orfani, ai poveri, ai viandanti, se credete in Allah e in quello che abbiamo fatto scendere sul Nostro schiavo nel giorno del Discrimine, il giorno in cui le due schiere si incontrarono. Allah è onnipotente (8:41).

Il bottino che Allah concesse al Suo Inviato, sugli abitanti delle città, appartiene ad Allah e al Suo Inviato, ai [suoi] famigliari, agli orfani, ai poveri e al viandante diseredato, cosicché non sia diviso tra i ricchi fra di voi. Prendete quello che il Messaggero vi dà e astenetevi da quel che vi nega e temete Allah. In verità Allah è severo nel castigo (59:7).

- Le pene (*had*): alcune sanzioni previste da parte del Corano o dalla Sunnah sono considerate come appartenenti a Dio (e dunque alla società). Non dipendono dalla volontà degli individui. È il caso delle sanzioni previste contro l'adulterio, il furto e il brigantaggio, la privazione dell'eredità di quello che uccide l'erede e le sanzioni di espiazioni (*kaffarat*).

Si rileverà qui una differenza tra il diritto positivo ed il diritto musulmano. Il diritto positivo non punisce una relazione sessuale extramatrimoniale tranne nel caso in cui abbia luogo su un minorenne o con la costrizione. Se una donna sposata commette adulterio, il suo atto è punito soltanto se il marito porta reclamo. Il marito può anche porre fine all'azione penale con la sua volontà. Nel diritto musulmano, le relazioni sessuali extramatrimoniali sono considerate relative ai diritti di Dio (e dunque della società) e l'individuo non può disporne liberamente o cedere il suo diritto.

2) Diritti esclusivi dell'individuo

Questi diritti mirano a servire gli interessi privati dell'individuo. Entrano in questa categoria i diritti patrimoniali come la compensazione, il recupero dei debiti e del prezzo di sangue, la rivendicazione del prezzo dell'oggetto venduto e dell'affitto. Qui, il beneficiario può esigere il suo diritto, o eventualmente cederlo.

3) Diritti che appartengono a Dio ed all'individuo con preponderanza al diritto di Dio

Entra in questa categoria la sanzione prevista per la diffamazione d'adulterio non provato. Si ritiene che tale offesa metta in pericolo l'onore e propaghi il vizio. La sanzione di questa offesa fa parte dei diritti di Dio nel senso che protegge la società. Fa anche parte dei diritti dell'individuo perché protegge il suo onore. Tuttavia, il diritto di Dio è superiore a quello dell'individuo. Pertanto, questo ultimo non può cedere sulla sanzione.

Entrano in questa categoria anche le sanzioni previste in caso di danno alla vita ed all'integrità fisica e mentale (con il consumo d'alcool) e la dilapidazione dei beni. In questi casi, l'uomo non può disporre liberamente di questi diritti.

4) Diritti che appartengono a Dio ed all'individuo con preponderanza al diritto dell'individuo

È il caso della legge del taglione nei confronti dell'omicidio volontario. La salvaguardia della vita della gente beneficia alla Comunità che ha interesse a punire il colpevole ed è là che si situa il diritto di Dio. La legge del taglione, tuttavia, serve soprattutto ad estinguere il desiderio di vendetta dall'avente diritto. Pertanto, l'individuo ha il diritto di cedere (con il perdono e/o contro compensazione) ed il colpevole non può subire la legge del taglione che sulla domanda dell'avente diritto (tutore della vittima). Il Corano prevede a tale riguardo la sanzione, ma induce la vittima a cedere:

O voi che credete, in materia d'omicidio vi è stato prescritto il contrappasso: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna. E colui che sarà stato perdonato da suo fratello, venga perseguito nella maniera più dolce e paghi un indennizzo: questa è una facilitazione da parte del vostro Signore, e una misericordia (2:178).

Non uccidete, senza valida ragione, coloro che Allah vi ha proibito di uccidere. Se qualcuno viene ucciso ingiustamente, diamo autorità al suo rappresentante; che questi però non commetta eccessi [nell'uccisione] e sarà assistito (17:33).

Queste norme musulmane differiscono del diritto positivo che punisce l'omicidio anche se gli aventi diritto perdonano. Si rileverà anche che il diritto positivo insiste più sulla vita che sull'onore e la salvaguardia dei legami parentali, mentre il diritto musulmano mette l'accento su questi ultimi. Secondo il diritto positivo la vittima di stupro o d'adulterio può perdonare facendo cadere la sanzione, mentre nel diritto musulmano il perdono della vittima non fa cadere la sanzione.

In materia di furto, il Corano dice:

Tagliate la mano al ladro e alla ladra, per punirli di quello che hanno fatto e come sanzione da parte di Allah. Allah è eccelso, saggio. Quanto a chi si pente e si corregge, Allah accetta il suo pentimento. In verità Allah è perdonatore, misericordioso (5:38-39).

Lo Stato può punire automaticamente, senza reclamo? La vittima del furto può perdonare? In altri termini, il diritto dell'uomo è preponderante sul diritto di Dio? I giuristi musulmani divergono in questo settore.

Capitolo VI. L'alleviamento della norma

In principio il musulmano deve compiere i propri doveri religiosi così come sono prescritti. Tuttavia, in situazioni particolari si può ottenere una dispensa così come si può cercare di compierli nonostante la difficoltà. I giuristi hanno sviluppato a tale riguardo le nozioni di dispensa, di dissimulazione, d'astuzia e di priorità, di cui parleremo nei punti seguenti.

I. Dispensa (*rukhsah*)

Il Corano cita casi di dispensa da alcuni doveri che erano stati imposti alle diverse Comunità, in particolare alla Comunità ebraica. Non si esige dai musulmani la purificazione dell'abito tagliandone la parte sporca, il suicidio in segno di pentimento, la preghiera esclusivamente all'interno del luogo di culto. Questo ai sensi dei due versetti seguenti:

Signore, non caricarci di un peso grave come quello che imponesti a coloro che furono prima di noi. Signore, non imporci ciò per cui non abbiamo la forza (2:286).

... a coloro che seguono il Messaggero... colui che ordina le buone consuetudini e proibisce ciò che è riprovevole, che dichiara lecite le cose buone e vieta quelle cattive, che li libera del loro fardello e dei legami che li opprimono (7:157).

Il Corano permette di non compiere un dovere o di ridurlo in caso di malattia o viaggio:

Chi di voi ne testimoni [la nuova luna di Ramadan] digiuni. E chiunque è malato o in viaggio assolve [in seguito] altrettanti giorni. Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).

Quando siete in viaggio, non ci sarà colpa se abbrevierete l'orazione, se temete che i miscredenti vi attacchino; i miscredenti sono per voi un nemico manifesto (4:101).

Permette di non conformarsi ad alcuni divieti. In questo modo, è permesso di mangiare la carne di un animale morto o la carne di maiale e di berne il sangue in caso di necessità mentre questi atti sono normalmente vietati:

In verità vi sono state vietate le bestie morte, il sangue, la carne di porco e quello su cui sia stato invocato altro nome che quello di Allah. E chi vi sarà costretto, senza desiderio o intenzione, non farà peccato. Allah è perdonatore, misericordioso (2:173).

La dispensa è considerata come un favore che Dio fa al credente per facilitargli la vita. La fermezza (*'azimah*) nell'applicazione della norma è tuttavia preferibile al ricorso alla dispensa. In ciò il musulmano somiglia a Noè, Abramo, Mosè e Gesù che il Corano qualifica come uomini di grande resistenza (*ulu al-'azm*). Il Corano dice:

Sarete certamente messi alla prova nei vostri beni e nelle vostre persone, e subirete molte ingiurie da quelli che hanno ricevuto la Scrittura prima di voi e dagli associatori. Siate perseveranti e devoti, ecco il miglior atteggiamento da assumere (3:186).

O figlio mio, assolve l'orazione, raccomanda le buone consuetudini e proibisci il biasimevole e sopporta con pazienza quello che ti succede: questo il comportamento da tenere in ogni impresa (31:17).

Tuttavia, se l'applicazione della norma in tutto il suo rigore conduce alla morte, la persona in questione è obbligata a scegliere l'alleviamento ai sensi dei versetti seguenti:

Non gettatevi da soli nella perdizione (2:195).

Non uccidetevi da voi stessi. Allah è misericordioso verso di voi (4:29).

Si obbliga a consumare maiale e a bere vino in caso di necessità per salvaguardare la vita. Di pari, si obbliga a rompere il digiuno in caso di malattia o di viaggio se il digiuno rischia di condurre alla morte. Quello che non lo fa commette un peccato. Si ritiene qui che l'ostinazione dei credenti in questo settore non ha alcun interesse sul piano religioso: non serve né a propagare l'islam, né a rafforzare la Comunità musulmana.

In altri casi, il credente può scegliere tra sacrificare la propria vita o beneficiare della dispensa. Così, se è forzato di apostatare, dovrebbe, preferibilmente, rischiare la propria vita, ma può anche dissimulare la sua fede. Inoltre il musulmano deve denunciare il male che constata. Tuttavia, se il

governatore è ingiusto ed uccide quello che denuncia il male, il musulmano può allora scegliere di continuare a denunciare il male al rischio della sua vita, o osservare il silenzio per salvaguardarla. Ritorneremo sulla questione nel punto III dedicato alla dissimulazione.

Molte norme giuridiche riprese dalla *Majallah* sono dedicate alla dispensa, citiamo:

Articolo 21 - la necessità rende legale l'illecito.

Articolo 22 – La dispensa per causa di necessità si apprezza secondo quest'ultima.

Articolo 23 - Quello che è permesso in nome di una ragione, cessa di esserlo una volta che quest'ultima è scomparsa.

Articolo 24 - Se l'impedimento scompare, il divieto torna in vigore.

II. Astuzia (*hilah*)

1) Atteggiamento negativo all'astuzia

Il termine astuzia (*hilah*) è utilizzato una sola volta nel Corano:

Gli angeli, quando faranno morire coloro che furono ingiusti nei loro stessi confronti, diranno: "Qual era la vostra condizione?" Risponderanno: "Siamo stati oppressi sulla terra". [Allora gli angeli] diranno: "La terra di Allah non era abbastanza vasta da permettervi di emigrare?". Ecco coloro che avranno l'Inferno per dimora. Qual tristo rifugio. Eccezion fatta per gli oppressi, uomini, donne e bambini sprovvisti di ogni mezzo, che non hanno trovato via alcuna (*hilah*); forse a questi Allah perdonerà. Allah è indulgente, perdonatore (4:97-99).

L'astuzia può trovarsi in tutti i settori. In materia di politica mira a confondere i nemici, pertanto, è considerata come un atteggiamento positivo. Così, il libro dell'autore anonimo (del 13^e/14^e secolo) *Al-siyasah wal-hiyal 'ind al-arab* (la politica e le astuzie dagli arabi) cita un adagio popolare che dice: "Una zucca è migliore di una testa senza astuzia"¹. Al-Jahidh (d. 868) termina il suo libro *Kitab al-taj* con un capitolo sull'astuzia. Scrive che il re più felice è quello che supera il suo nemico con l'astuzia e la frode. Il re deve ricorrere alla guerra soltanto se l'astuzia non raggiunge lo scopo ricercato². Gli autori musulmani hanno utilizzato il termine *hilah* quindi in materia di tecnologia per designare la prodezza³.

Ciò che ci interessa qui è tuttavia il ricorso all'astuzia per attenuare il rigore della norma giuridica o per evitarla. Dunque, è percepita in modo negativo. Quello che scrive sulle astuzie le insegna o le sollecita è considerato come un miscredente (*kafir*). Il Corano accusa gli ebrei di avere inventato le astuzie per deviare la legge. Scavavano dei canali il venerdì affinché sabato, giorno non lavorativo, i pesci vi cadessero dentro per essere poi presi la domenica. Così, evitavano il divieto legale del lavoro durante il sabato (7:163). Maometto avrebbe anche detto: "Non commettete ciò che gli ebrei facevano, rendendo legale ciò che Dio ha proibito attraverso le astuzie più vili". Un capitolo della raccolta dei detti d'Al-Bukhari (d. 870) porta il titolo: "Necessità di abbandonare l'astuzia". Si riporta a tale riguardo una parola di 'Umar (d. 644): "Se mi portano qualcuno che suggerisce un'astuzia, lo lapiderai con il destinatario dell'astuzia". Le astuzie sono assimilate alla frode condannata dal Corano: "Cercano di ingannare Allah e coloro che credono, ma non ingannano che loro stessi e non se ne accorgono" (2:9).

Alcuni giuristi ritengono che non tutte le astuzie sono vietate. Secondo questi, occorre altrettanto rimproverare quello che ricorre alle astuzie illecite, che quello che perde i suoi diritti non ricorrendo alle astuzie. Inoltre è utile conoscere le astuzie per non lasciarsi ingannare. Questi giuristi citano 'Umar (d. 644): "Non inganno nessuno e non lascio nessuno ingannarmi". Si trovano del resto concessioni a favore dell'astuzia stessa dagli oppositori più feroci. Così l'hanbalita Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351), cita 116 astuzie che considera come autorizzate nel diritto musulmano.

¹ Al-siyasah, p. 25.

² Al-Jahidh: Kitab al-taj, p. 176.

³ È il titolo del libro d'Al-Jazari (d. 1205): Kitab fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyyah.

Una ventina di libri classici sono dedicati alle astuzie¹, ma a causa della loro connotazione negativa rari sono i manoscritti pubblicati da parte dei musulmani. Tre dei libri classici sono pubblicati da Joseph Schacht la cui origine ebraica - e dunque la cattiva intenzione - è rilevata da parte degli autori musulmani². L'attribuzione di uno di questi libri al gran giurista Al-Shaybani (d. 805) è del resto messa in dubbio tanto nel passato che nel presente, ritenendo che tale libro non è degno di lui³. Pochi libri contemporanei trattano delle astuzie ed i libri sui Fondamenti del diritto le passano generalmente sotto silenzio. Segnaliamo qui che un buon numero delle astuzie riportate dai giuristi classici dipende dall'aneddoto: che fare per non commettere spergiuro quando un uomo giura di non andare su un tappeto? Va su due tappeti. Che fare se una donna si trova su una scala e suo marito giura di ripudiarla nel caso in cui scendesse o montasse la scala? Qualcuno la prende in braccio e la porta giù dalla scala. Che cosa avviene se la donna tiene nella sua mano un frutto e suo marito giura di ripudiarla nel caso in cui lei lo getti, lo mangi o lo conservi in mano? Ne mangia metà e getta l'altra.

2) Legittimazione del ricorso all'astuzia

A) Argomentazioni tratte del Corano

Abbiamo già citato il passaggio coranico 4:97-98 che utilizza il termine *hilah*. I partigiani del ricorso all'astuzia citano inoltre l'ultima frase del passaggio coranico seguente:

O Profeta, quando ripudiate le vostre donne, ripudiatele allo scadere del termine prescritto e contate bene il termine. Temete Allah vostro Signore e non scacciatele dalle loro case, ed esse non se ne vadano, a meno che non abbiano commesso una provata indecenza. Ecco i termini di Allah. Chi oltrepassa i termini di Allah, danneggia se stesso. Tu non sai: forse in questo periodo Allah farà succedere qualcosa. Quando poi siano giunte al loro termine, trattenele convenientemente o separatevi da esse convenientemente. Richiedete la testimonianza di due dei vostri uomini retti, che testimonino davanti ad Allah. Ecco a che cosa è esortato chi crede in Allah e nell'Ultimo Giorno. A chi teme Allah, Egli apre una via d'uscita favorevole (*makhraj*), e gli concede provvidenze da dove non ne attendeva (65:1-3).

L'uscita favorevole (*makhraj*) di cui parla l'ultima frase sarebbe l'impiego di astuzie permesse da parte di quello che si trova in difficoltà. Pertanto, le monografie ed i capitoli sulle astuzie portano il titolo di *makharij* (pl. di *makhraj*). Si ritiene che il diritto musulmano abbia due poli: la durezza e l'agiatezza. Quello che si trova in una necessità e trova una risposta nell'agiatezza rimane nel quadro di questo diritto.

Gli oppositori di questa teoria dicono che questo passaggio troncato non ha alcun legame con le astuzie. Chiama semplicemente al timore di Allah, che livella le difficoltà ed accorda il suo aiuto a quelli che lo temono e procedono al ripudio conformemente alle prescrizioni di Dio.

Si cita anche un'astuzia che Dio, secondo il Corano, insegnò a Giobbe. Quest'ultimo aveva giurato di battere sua moglie con 100 colpi di frusta. Siccome non voleva né fare male a sua moglie, né spergiurarsi, Dio gli suggerì: "Stringi nella tua mano una manciata d'erba, colpisci con quella e non mancare al tuo giuramento" (38:44). In un altro detto del Corano, Giuseppe nascose la coppa del re nei bagagli del suo fratello per poterlo trattenere da lui con l'accusa di avere rubato la coppa. Dio ispirò questa astuzia a Giuseppe: "Suggerimmo Noi questa astuzia a Giuseppe, ché altrimenti non

¹ V. l'elenco nell'introduzione scritta dall'editore del libro d'Ibn-Battah: *Ibtal-hiyal* p. 38-45. Oltre a quest'ultimo libro, citiamo Al-Qazwini: *Kitab al-hiyal fil-fiqh*; Al-Shaybani: *Kitab al-makharij fil-hiyal*; Jassas: *Kitab al-hiyal wal-makharij*; Ibn-Taymiyyah: *Iqamat al-dalil 'ala ibtal al-tahlil*; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: *I'lam al-muwaqqi'in 'an rab al-alamin*, vol. 3, notament p. 209-502 e vol. 4, p. 5-62; Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah: *Ighathat al-lahfan min masa'id al-shaytan*; Al-Sarakhsi: *Kitab al-mabsut*, volume 30, p. 209-244. V. anche le monografie contemporanee: Al-Dib: *Al-hiyal fil-qanun al-madani*; Ibn-Ibrahim: *Al-hiyal al-fiqhiyyah*; Buhayri: *Al-hiyal fil-shari'ah al-islamiyyah*.

² Ibn-Ibrahim: *Al-hiyal al-fiqhiyyah*, p. 45-55.

³ Ibn-Battah: *Ibtal-hiyal*, p. 38-40.

avrebbe potuto trattenere suo fratello nel rispetto della legge del re, a meno che Allah non l'avesse voluto" (12:76). Dio ha voluto tirare il bene dal male attraverso un'astuzia.

Gli oppositori ritengono che questi due detti coranici sono specifici per i due personaggi citati o appartengono alle leggi rivelate agli ebrei che non si applicano ai musulmani secondo il versetto: "Ad ognuno di voi abbiamo assegnato una via e un percorso" (5:48).

I partigiani del ricorso all'astuzia invocano anche il fatto che il Corano qualifica spesso Dio come il più grande astuto:

Tessono strategie e anche Allah ne tesse. Allah è il migliore degli strateghi (3:54).

Invero tramano insidie, e Io tesso la Mia strategia (86:15-16).

Gli ipocriti credono di ingannare Allah, ma è Lui che li inganna (4:142).

E [ricorda] quando i miscredenti tramavano contro di te per tenerti prigioniero o ucciderti o esiliarti! Essi tramavano intrighi e Allah tesseva strategie. Allah è il migliore degli strateghi (8:30).

Condurremo [alla rovina] coloro che tacciano di menzogna i Nostri segni e non sapranno donde viene.

Concederò loro una dilazione, ché il Mio piano è certo (7:182-183).

Questi giuristi ne deducono che il Corano permette il ricorso all'astuzia per salvaguardare i diritti degli oppressi e respingere l'oppressione.

Gli oppositori rifiutano questa interpretazione considerando che questi versetti dipendono dal sarcasmo di coloro che pensano di potere forviare Dio¹.

B) Argomentazioni tratte dalla Sunnah

Un detto di Maometto riporta che un uomo handicappato aveva approfittato di una serva. Poiché non poteva sopportare la pena di 100 colpi di frusta, Maometto ordinò di batterlo una sola volta con un grappolo di dattero con 100 punte. Questo detto è simile a quello che è raccontato nel Corano a proposito di Giobbe. È un'applicazione della norma giuridica secondo la quale "le norme dei predecessori sono le nostre norme, eccetto abrogazione".

Gli oppositori ritengono che questo detto, se è autentico, riporta un'eccezione a favore della persona handicappata in questione e non può essere estesa a tutti. La norma è di lapidare quello che commette adulterio come aveva fatto Maometto con Ibn-Ma'iz. Aggiungono che se fosse permesso ricorrere all'astuzia in questo settore, si finirebbe per abolire la maggioranza delle norme relative alle sanzioni.

Un detto di Maometto riporta il giudizio di Salomone di cui parla la Bibbia (Primo libro dei Re, capitolo 3) come segue: due donne avevano con se i loro due bambini, uno dei quali era stato divorato da un lupo. Ciascuna sostenne che il bambino divorato era quello dell'altra. Davide attribuì il figlio alla donna più vecchia. Consultato l'astuto Salomone diede l'ordine di tagliare il bambino in due pezzi. La giovane donna, la vera madre, chiese allora a Salomone di non farlo e di dare il bambino all'altra donna. Salomone diede allora il bambino alla giovane donna.

3) Classificazione delle astuzie

I giuristi musulmani classificano le astuzie in cinque categorie:

A) Astuzia obbligatoria

Si tratta qui di vie legali seguite per raggiungere uno scopo conforme alla legge. Così, per acquisire i mezzi di sussistenza, l'uomo ricorre al contratto di vendita. Inoltre per avere relazioni sessuali legali con una donna, si ricorre al matrimonio. Ma qui, infatti, non si tratta di un'astuzia, ma di una via prevista dalla legge per la realizzazione di uno scopo legittimo, o obbligatorio.

¹ Ibn-Ibrahim: Al-hiyal al-fiqhiyyah, p. 107-109.

B) Astuzia raccomandata

Si raccomanda di ricorrere alle astuzie per evitare un atto illecito o raggiungere un atto lecito. In questo modo, è lecito di trovare un'astuzia per salvaguardare il bene particolare o generale, per aiutare un oppresso o per sventare un'astuzia illecita.

Qualcuno si lagnò a Maometto per scaramucce con il vicino. Maometto gli consigliò di mettere le proprie cose per strada e raccontare ai passanti i problemi causati dal vicino. I passanti rimproverarono allora il vicino. Quest'ultimo, contestato, venne a pregarlo di rimettere in casa le proprie cose promettendogli di cambiare atteggiamento¹.

Si cita anche in questo quadro la parola di Maometto: "La guerra è un'astuzia". Durante la guerra è permesso fare ciò che non è permesso in altre circostanze. Maometto avrebbe anche detto che è permesso mentire in tre casi: quando si tratta di riconciliare la gente, nella discussione tra coniugi e durante la guerra.

C) Astuzia permessa

È l'astuzia lasciata alla libera scelta della persona, in particolare in materia di ripudio. Un marito chiese consiglio a Abu-Hanifah (d. 767): "Ho giurato a mia moglie che sarebbe stata ripudiata se non mi avesse rivolto la parola prima dello spuntare del sole e lei rifiuta di parlarmi mentre io non voglio ripudiarla. Che fare? Abu-Hanifah suggerì al marito di chiedere al muezzin di avanzare l'appello alla preghiera che indica lo spuntare del sole. Avendo inteso l'appello alla preghiera, la donna disse al marito: "Ecco l'appello alla preghiera, sono ormai libera". Il marito la informò allora che l'appello alla preghiera era stato avanzato, e che, conseguentemente, non era libera.

Un uomo aveva giurato che ripudierà sua moglie se non uccide il suo avversario musulmano con il quale si era disputato. Un mufti gli consigliò di chiedere a sua moglie di separarsi di lui per via *khul'* (contro pagamento di una somma da parte della donna) ed in seguito di sposarlo. Ma Ibn-Battah (d. 997) disapprovò questa fatwa ritenendo che la donna non potesse ricorrere al *khul'* che per ragione di disaccordo, ai sensi del versetto 2:229. Secondo lui, l'uomo dovrebbe piuttosto ripudiare sua moglie. Il suo libro sulle astuzie è redatto su questo punto.

D) Astuzia ripugnante

Il Corano prescrive che se qualcuno ripudia la propria moglie, può riprenderla soltanto a condizione che questa ultima abbia sposato un altro e che il loro matrimonio sia stato sciolto (2:230). Questo secondo matrimonio-sanzione mira a fare riflettere il marito prima di ripudiare. Per evitare l'obbrobrio il marito ricorre al servizio di un uomo che accetta di sposare la donna ripudiata e ripudiarla a sua volta senza consumo del matrimonio perché il primo marito possa riprendere sua moglie. Il marito di servizio è designato dal soprannome "capro di prestito". È su questo punto che Ibn-Taymiyyah (d. 1328) ha scritto il suo libro sulle astuzie. Respinge tale metodo e considera i due matrimoni come nulli. Importa poco qui che il matrimonio di comodo sia deciso tra i due uomini o contratto da parte del secondo marito per rendere servizio al primo, informando la donna della sua intenzione o a sua insaputa. I giuristi musulmani non considerano questo matrimonio nullo, ma semplicemente malfamato.

Per evitare di pagare l'imposta annuale una persona può fare dono di una parte dei suoi beni al figlio un giorno prima della scadenza, affinché l'importo in suo possesso non sia tassabile.

Quando un debitore deve giurare che non ha un denaro per pagare i suoi debiti può fare regalo dei suoi beni al figlio ed in seguito giurare, evitando così ogni menzogna.

Se qualcuno ha pagato un debito, ma non riesce a provare il pagamento, può ricorrere a testimoni falsi per provarlo. Può anche giurare che non ha mai contratto il debito.

Un debitore ha un debito con un creditore che dispone di una garanzia che nega: il debitore può negare il debito per indurre il creditore a riconoscere la garanzia.

¹ Hasab-Allah, p. 327.

Benché tali astuzie siano vili, il fatto di ricorrervi non è in sé proibito secondo alcuni giuristi. Si ritiene qui che quello che vi ricorre ha commesso un peccato per quanto riguarda il mezzo, ma non per quanto riguarda il fine. Queste astuzie sono state sviluppate sotto regimi oppressivi che imponevano imposte al di sopra della portata della gente e non garantivano il rispetto dei diritti¹.

E) Astuzia vietata

Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) distingue tra tre categorie di astuzie vietate:

- ▶ Astuzie di cui il mezzo utilizzato e lo scopo ricercato sono illeciti: se qualcuno uccide la suocera, risponde alla propria moglie dell'offesa. Per sfuggire alla legge del taglione, uccide anche sua moglie. Nel caso in cui avesse con questa un figlio minorenne, il padre non risponde di tale offesa al figlio minorenne.

Un musulmano non può sposare un'apostata. Dunque, per liberarsi dal marito basterebbe che la donna commettesse apostasia. Per impedire tale astuzia, l'articolo 145 del codice di statuto personale kuwaitiano dice: "Se la donna apostasia, il matrimonio non è sciolto". La memoria esplicativa per quanto riguarda questa disposizione dice:

Dei reclami hanno dimostrato che il diavolo rende bella la via dell'apostasia alla vista della donna musulmana che desidera rompere un legame coniugale che non gli soddisfa. Pertanto, si è deciso che l'apostasia non conduce alla dissoluzione del matrimonio per chiudere questa porta pericolosa, sia che la donna abbia apostatato per astuzia o no².

- ▶ Astuzie di cui il mezzo è lecito, ma lo scopo ricercato è illecito: il diritto musulmano permette al viaggiatore di rompere il digiuno di Ramadan (la rottura del digiuno significa la possibilità di mangiare, bere ed avere relazioni sessuali durante il giorno). Se qualcuno intraprende un viaggio nell'intenzione di rompere il digiuno trae vantaggio da una dispensa legale ma con una cattiva intenzione.
- ▶ Astuzie fra cui il mezzo e lo scopo sono inizialmente leciti, ma utilizzati per uno scopo illecito: un uomo presta del denaro senza richiedere interessi, ma si accorda perché il debitore gli faccia un regalo dopo il pagamento del credito.

4) Tecniche dell'astuzia

Dagli scritti dei giuristi musulmani si possono dedurre diverse tecniche utilizzate nelle astuzie. Queste tecniche sono considerate legali nella misura in cui non mirano a raggiungere un obiettivo illecito o servono ad allontanare un male.

A) Ricorso alle allusioni (*ma'arid*)

Questa tecnica trova la sua legittimità nel versetto seguente:

Non sarete rimproverati se accennerete (*fima 'aradum*) a una proposta di matrimonio, o se ne coltiverete segretamente l'intenzione. Allah sa che ben presto vi ricorderete di loro. Ma non proponete loro il libertinaggio: dite solo parole oneste (2:235).

Questo versetto permette di fare una promessa di matrimonio con allusioni nonostante il termine di ritiro che è imposto alla donna il cui marito è morto. Le allusioni possono essere fatte con l'impiego di formule condizionali come *la'alla*, *'asa* (egli potrebbe).

'Umar (d. 644) avrebbe detto: "Attraverso le allusioni, c'è di che sfuggire alla menzogna".

Un uomo portò a Maometto l'assassino di suo fratello attaccato ad una corda. Voleva ucciderlo in nome della legge del taglione. Maometto provò a negoziare la sua liberazione contro il pagamento di una somma. Ma né l'assassino né la sua famiglia ne avevano i mezzi per pagare. Maometto permise allora all'uomo di prendere l'assassino con sé dicendo: "Se egli uccide, sarà come lui". Questa frase aveva un doppio senso: se lo uccide, sarà colpevole come lui, o se lo uccide, seguirà il

¹Ibn-Ibrahim: *Al-hiyal al-fiqhiyyah*, p. 125-126.

² Al-Kuwayt al-yom, no 1070, 23 juillet 1984, p. 68.

suo istinto di vendetta. Così, quando l'uomo si rese conto del doppio senso, ebbe timore e finì col liberare l'assassino.

B) Dire una cosa pensando a un'altra

Maometto avrebbe detto ad una vecchia donna che le vecchie non entrano in paradiso. Poiché ella era triste, egli le spiegò che la sua intenzione era di dirle che le donne che entrano in paradiso divengono giovani.

Un perseguitato da Al-Hajjaj (d. 714) raccomandava ai suoi interlocutori di rispondere a quest'ultimo: "Giuriamo su Dio che non sappiamo dove si trovi". E dentro di voi stessi, ditevi che, infatti, non sapete dove mi trovo seduto o in piedi. E quando qualcuno veniva a visitarlo si metteva a cavalcioni sui suoi vestiti e chiedeva alla sua serva di rispondere: il mio padrone è sulla sua cavalcatura. Questo poteva allora indurre in errore e volere dire che la persona cercata era partita in viaggio col suo cavallo. Le consigliava anche di battere la terra il piede e dire: "Il mio padrone non è qui", intendendo sotto il piede, ma facendo comprendere che non fosse nei dintorni.

Una formula fu trovata per descrivere questa situazione: "Comprare una parte della sua religione con l'altra parte". Anziché commettere un peccato con la menzogna si ricorre ad una deviazione contraria alla religione avente tuttavia una base etica garantita con un detto di Maometto o, meglio ancora, con il Corano.

C) Usare parole a sensi multipli

Una donna gelosa esige dal proprio marito che si accinge a partire di giurare che tutta la *jariyah* (schiava) che compererebbe prima del suo ritorno sarebbe liberata. Se lo scopo del marito fosse comprare una schiava, ma è obbligato a giurare quello che chiede la moglie, può farlo intendendo dentro di sé che si tratta di *jariyah* nel senso di barca. Il peccato del giuramento ricade su sua moglie perché lei lo ha forzato ingiustamente.

Qualcuno è costretto a giurare che non doveva un debito ad altro e che andrà nella "casa di Dio" se mente. Giura ed assume l'impegno insinuando che la "casa di Dio" in questione non è la Mecca - come nella concezione comune dell'espressione - ma una moschea qualunque.

D) Approfittare dell'ignoranza della legge

Un giovane è venuto verso Abu-Hanifah (d. 767) e gli disse che voleva sposare una donna ma che i suoi genitori chiedevano una dote molto elevata. Abu-Hanifah gli disse di farne promessa. Una volta che ebbe concluso il matrimonio i suoi genitori vennero a richiedere la dote. Abu-Hanifah raccomandò al giovane di fare finta - con la moglie - di partire per un lungo viaggio. La moglie ed i suoi genitori ebbero una grande pena e vennero a Abu-Hanifah che disse loro che il marito aveva il diritto di farlo. Allora i genitori gli dissero che erano pronti a non richiedere la dote. Il giovane volle allora trarre vantaggio dalla situazione ed insistette sperando che i genitori gli versassero una somma. Abu-Hanifah lo minacciò di spiegare alla moglie che aveva un debito con qualcuno e che non sarebbe potuto partire prima che avesse pagato il debito. Il giovane rinunciò all'idea pregando Abu-Hanifah di non rivelare l'astuzia ai genitori della moglie.

E) Salvarsi del morso degli scorpioni

È una tecnica che mira a raggirare un'altra astuzia. Un astuto compra una casa con dei testimoni per il contratto di vendita. In seguito va dalla sua famiglia per cercare il denaro e cede tutti i suoi beni al figlio o alla moglie perché il venditore non possa avere il prezzo concordato. Per evitare una situazione simile il venditore può sia vendere la casa in presenza del governatore o portarlo con sé affinché fermi l'acquirente o sequestri i suoi beni. L'acquirente astuto può dichiarare il suo fallimento e sfuggire alla persecuzione. Il venditore può allora annullare il contratto di vendita dichiarando che l'oggetto venduto era di proprietà della moglie o che l'ha venduto precedentemente ad una persona di fiducia. Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351) riconosce qui un'astuzia fraudolenta, ma è permesso ricorrervi quando si tratta di opporre una frode ad un'altra frode - e non di nuocere.

Il Corano non dice: "Ordirono una trama e Noi ordimmo una trama senza che se ne accorgessero" (27:50)?

F) Mentir

Abbiamo visto che Maometto permette di mentire in tre casi: quando si tratta di riconciliare le persone, nella discussione tra coniugi, e durante la guerra. Si ritiene che occorre evitare la menzogna se si può raggiungere un obiettivo lecito dicendo la verità. Ma se dicendo la verità non si raggiunge l'obiettivo lecito, la menzogna diventa permessa, anzi obbligatoria. A volte, la menzogna è molto più meritevole della verità. Occorre dunque sapere discernere tra la menzogna e lo scopo da raggiungere.

III. Dissimulazione (*taqiyyah*)

La dissimulazione è una forma d'astuzia molto diffusa in qualsiasi società, ma di rado confessata. Esistono tuttavia gruppi che, essendo delle minoranze perseguitate, trasformano la dissimulazione in un dogma religioso e incitano i loro membri a ricorrervi. Ne abbiamo scelto due: Gli sciiti *gia'fariti* e i *druzi*¹.

Al-Khumeini dice che la dissimulazione (*taqiyyah*) "consiste nel fatto che una persona dica una cosa contraria alla realtà, o intraprenda un atto contrario alle norme del diritto musulmano per salvaguardare il suo sangue, il suo onore o i suoi beni"². Un autore sciita la definisce come "il fatto di proteggersi del pregiudizio altrui dichiarandosi d'accordo con ciò che dice o fa, contrariamente alla verità"³. Lo sceicco druzo Abu-Khzam la definisce come "un comportamento preventivo che consiste nel conservare segreta l'essenza della fede e a fare finta di essere ciò che è accettato per evitare la persecuzione e il pericolo"⁴.

1) Dissimulazione degli sciiti *gia'fariti*

A) Conflitto tra sunniti e sciiti circa la dissimulazione

I sunniti trattano gli sciiti da ipocriti perché ammettono la dissimulazione come un dogma religioso e vi ricorrono. Ora, dicono, l'ipocrisia è condannata dal Corano⁵. Così, dopo avere citato i diversi detti invocati dagli sciiti (vedi in seguito) per giustificare la dissimulazione⁶, un autore saudita scrive:

Questi detti incitano a apparire contrariamente a ciò che una persona crede. E questo non è degno di un credente, ma degli ipocriti di cui Dio dice: "Quando incontrano i credenti, dicono: Crediamo"; ma quando sono soli con i loro demoni, dicono: "Invero siamo dei vostri; non facciamo che burlarci di loro" (2:14). Dio descrive così gli ipocriti: "Le loro bocche non dicevano quello che celavano nel cuore. Ma Allah conosce bene quello che nascondevano" (3:167)⁷.

Un autore egiziano scrive:

¹ Sulla dissimulazione, v. in particolare: Al-Khumeini: *Kashf al-asrar*; Al-Khumeini: *Al-makasib al-muharramah*; Al-Ansari: *Al-taqiyyah*; Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*; Sha't: *Al-shi'ah falsafah wa-tarikh*; Al-taqiyyah *fil-fikr al-islami*; Fawzi: *Mafhum al-taqiyyah*; 'Atawi: *Al-taqiyyah*; Al-Lankarani: *Risalah fil-taqiyyah*; Al-Khatib: *Al-harakat al-batiniyyah*; Yassyn: *Al-'aqidah al-durziyyah*; Yassyn: *Bayn al-'aql wal-nabi*; Aldeeb Abu-Sahlieh: *Le secret entre droit et religion*.

² Al-Khumeini: *Kashf al-asrar*, p. 147.

³ Al-Ansari: *Al-taqiyyah*, p. 45.

⁴ Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 208.

⁵ Il Corano parla spesso degli ipocriti; il capitolo 63 è interamente dedicato a loro.

⁶ V. questi detti in seguito sotto 4.C

⁷ Al-Jamili: *Badhl al-majhud*, vol. 2, p. 639.

La dissimulazione costituisce uno dei più importanti dogmi degli sciiti. Significa l'adulazione, l'ipocrisia e la menzogna. Permette loro di apparire contrariamente a ciò che sono nel loro cuore inducendo in errore la gente semplice con le loro parole¹.

'Abd-al-Mun'im Al-Nimr, importante personalità religiosa egiziana, scrive:

Gli sciiti praticano la dissimulazione per timore di apparire differenti dagli altri, cosa che desterebbe l'attenzione su di loro. Ora, l'adozione di tale principio come modo di vita è qualcosa che disonora il gruppo che lo adotta, elimina tutta la fiducia al suo riguardo e lo classifica fra gli ipocriti. Gli imam della casa di Maometto sono liberi dagli insegnamenti degli sciiti. Si tratta in realtà di una banda che sale sull'albero nobile della casa di Maometto o si nasconde falsamente sotto la sua ombra per dividere l'islam ed i musulmani².

I sunniti denunciano dunque la dissimulazione, respingono l'attribuzione che gli sciiti danno agli imam e li trattano da ipocriti³. Questo ultima accusa è rifiutata dagli sciiti. Un libro sciita stabilisce le seguenti distinzioni tra l'ipocrisia e la dissimulazione:

- ▶ La dissimulazione consiste nel mantenere la fede nel cuore, pur dicendo l'opposto con la lingua per ragioni valide. L'ipocrisia è l'opposto: consiste nel mantenere la miscredenza nel cuore ed a pretendere la fede con la lingua.
- ▶ La dissimulazione non può avere luogo che in condizioni particolari, mentre l'ipocrisia è una malattia dal miscredente.
- ▶ Il Corano permette la dissimulazione, ma proibisce l'ipocrisia.
- ▶ La dissimulazione è una virtù, mentre l'ipocrisia è un difetto⁴.

Occorre qui notare, che lo sciita ritiene che la sua fede sia la sola buona, mentre quella dei sunniti è falsa. Facendosi passare per sunniti lo sciita conserva la fede all'interno lasciando apparire soltanto l'errore; pratica dunque la dissimulazione e non l'ipocrisia. Il sunnita, invece, ritiene che lo sciita è nell'errore e che la fede sunnita è la sola buona. Conseguentemente lo sciita che ricorre alla dissimulazione facendosi passare per sunnita è un ipocrita.

Per difendere il ricorso alla dissimulazione, gli sciiti avanzano le seguenti argomentazioni:

- ▶ La dissimulazione è utilizzata da ogni persona ragionevole ed anche da qualsiasi animale per sfuggire ad un pericolo che li minaccia e per garantire la loro sopravvivenza. Una persona che rifiuta di ricorrere alla dissimulazione dà prova di stupidità e fanatismo e si pone ad un livello inferiore dell'animale.
- ▶ La dissimulazione è prevista dalle leggi rivelate prima di Maometto.
- ▶ La dissimulazione è prevista nel Corano e nella Sunnah di Maometto e dell'imam. Quello che nega la dissimulazione disconosce la religione e diventa miscredente.
- ▶ I sunniti che rimproverano agli sciiti di ricorrere alla dissimulazione praticano anche loro la dissimulazione.

Di conseguenza, gli sciiti ritengono che i loro avversari li condannino a torto, e ciò per le ragioni seguenti.

- ▶ Ignoranza del senso della dissimulazione ed incapacità di distinguere tra essa e l'astuzia.
- ▶ Adozione cieca di posizioni degli autori classici ostili agli sciiti.
- ▶ Insistenza sulla dissimulazione vietata pur ignorando quella obbligatoria.
- ▶ Diffusione della menzogna contro gli sciiti.
- ▶ Sostegno materiale da parte di alcuni ambienti che hanno legami con i nemici dei musulmani allo scopo di diffondere le menzogne e mantenere i propri poteri⁵.

Gli sciiti aggiungono che se ricorrono alla dissimulazione, ciò non è colpa loro, ma colpa dei sunniti che li hanno perseguitati attraverso la storia e li hanno spinti a dissimularsi¹. Inoltre, non

¹ Sha't: Al-shi'ah falsafah wa-tarikh, p. 219.

² Al-Nimr: Al-shi'ah, notamment p. 131-132.

³ V. Sha't: Al-shi'ah falsafah wa-tarikh, p. 220.

⁴ Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 122-128.

⁵ Ivi, p. 122-128.

hanno difficoltà a provare che la dissimulazione è prevista nei libri sunniti classici anche se solo sotto costrizione, cosa che torna utile lo stesso². Danno molti esempi:

- ▶ Il figlio di 'Umar dice: "Ho inteso un discorso d'Al-Hajjaj ed alcuni dei suoi propositi non mi sono piaciuti. Volevo cambiare discorso, ma mi sono ricordato la parola del messaggero di Dio: "Il credente non deve degradare la sua persona". Gli hanno chiesto: "come è possibile ciò?"; ha risposto: "Caricandola di ciò che non può sopportare"³.
- ▶ Al-Jassas (d. 981) dice: "Quello che rifiuta di usare ciò che è permesso sta distruggendosi secondo la maggioranza dei dotti"⁴.
- ▶ Al-Razi (d. 1209) dice: "La dissimulazione è permessa al credente fino al giorno della resurrezione perché ha il dovere di allontanare il pericolo per quanto possibile"⁵.
- ▶ Al-Ghazali (d. 1111) permette la menzogna per salvare un musulmano perseguito da un ingiusto⁶. Nonostante ciò, dice che se si cade su un *batini*⁷ e si pensa che egli pratici la dissimulazione si ha il diritto di ucciderlo, anche se si pente⁸.
- ▶ Ibn-Qudamah (d. 1223) dice: "È vietato pregare dietro uno scismatico o un perverso, eccetto il venerdì o durante la festa. Tuttavia, se uno lo teme può pregare dietro lui per dissimulazione ed in seguito ripetere la preghiera"⁹.
- ▶ Al-Qurtubi (1272) dice: "I dotti religiosi sono unanimi nel dire che quello che è forzato a diventare miscredente sotto la minaccia di morte non commette affatto un peccato"¹⁰.
- ▶ Al-Shawkani (d. 1834) dice che quello che diventa miscredente sotto la minaccia di morte non commette affatto peccato se il suo cuore è calmo nella fede. Non sarà separato dalla moglie e non sarà condannato per miscredenza¹¹.

Si può dunque concludere che tanto gli sciiti che i sunniti conoscono la dissimulazione, ma che questi ultimi avevano meno bisogno di praticarla, essendo una maggioranza. Si rileverà qui che l'enciclopedia sunnita del diritto musulmano del Kuwait dedica un articolo alla dissimulazione¹².

B) Legittimazione del ricorso alla dissimulazione

Gli sciiti giustificano il ricorso alla dissimulazione con il fatto che è ammessa dalle leggi rivelate prima di Maometto, dal Corano, dalla Sunnah di Maometto e dai loro imam.

a) Dissimulazione nelle leggi rivelate prima di Maometto

Come segnalato altrove¹³, le leggi rivelate prima di Maometto rimangono in vigore anche per i musulmani tanto che non sono abrogate dal diritto musulmano. Ora, dicono gli sciiti, la dissimulazione è stata conosciuta e praticata dagli ebrei, secondo ciò che riporta il Corano. Così, Giacobbe raccomanda a Giuseppe di conservare segreti i suoi sogni per evitare le difficoltà:

¹ 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 94-95.

² V. Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 129-158

³ Al-Haythami: Kashf al-astar, vol. 4, p. 112.

⁴ Al-Jassas: Ahkam al-Qur'an, vol. 1, p. 127.

⁵ Al-Razi: Al-tafsir al-kabir, vol. 8, p. 13.

⁶ Al-Ghazali: Ihya' 'ulum al-din, p. vol. 3, p. 137.

⁷ Batini è qualcuno che interpreta il Corano in modo esoterico. Designa gli sciiti in generale.

⁸ Al-Ghazali: Fada'ih al-batiniyyah, p. 160.

⁹ Ibn-Qudamah: Al-mughni, vol. 2, p. 23-29.

¹⁰ Al-Qurtubi: Al-jami' li-ahkam al-Qur'an, vol. 10, p. 180.

¹¹ Al-Shawkani: Fath al-qadir, vol. 3, p. 197.

¹² Taqiyyah, in: Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 13, p. 185-200.

¹³ V. parte II, capitolo V.

Quando Giuseppe disse al suo padre: "O padre mio, ho visto [in sogno] undici stelle il sole e la luna. Li ho visti prosternarsi davanti a me", disse: "O figlio mio, non raccontare questo sogno ai tuoi fratelli, ch  certamente tramerebbero contro di te! In verit  Satana   per l'uomo un nemico evidente (12:4-5).

Giuseppe ha trovato un'astuzia per potere conservare il suo fratello vicino a lui:

Dopo che li ebbe riforniti, fece nascondere una coppa nei bagagli del suo fratello. Grid  un messo: "O voi della carovana, invero siete dei ladri!"... [Giuseppe] inizi  dai sacchi degli altri prima che da quello del suo fratello, e infine la trasse dai bagagli di questo ultimo. Sugerimmo Noi questa astuzia a Giuseppe, ch  altrimenti non avrebbe potuto trattenere suo fratello nel rispetto della legge del re, a meno che Allah non l'avesse voluto. (12:70 e 76).

Abramo ha simulato la malattia per sfuggire all'adorazione degli idoli e per distruggerli:

Gett  poi uno sguardo agli astri, e disse: "Sono malato". Gli voltarono le spalle e se ne andarono. Scivol  presso i loro d i e disse: "Non mangiate dunque? Che avete, perch  non parlate?". Poi li colp  con la mano destra. (37:88-93).

Un credente della famiglia del Faraone nascondeva la sua fede:

Un credente che apparteneva alla famiglia di Faraone e che celava la sua fede, disse: "Uccidereste un uomo [solo] perch  ha detto: "Allah   il mio Signore" e [nonostante sia] giunto a voi con prove provenienti dal vostro Signore? Se mente, la sua menzogna [ricadr ] su di lui; se invece   sincero, subirete parte di ci  di cui vi minaccia (40:28).

Il Corano dice nella storia dei dormienti:

Mandate uno di voi alla citt  con questo vostro denaro, ch  cerchi il cibo pi  puro e ve ne porti per nutrirvi. Si comporti con gentilezza (*li-yatalattaf*) e faccia s  che nessuno si accorga di voi. Se s'impadronissero di voi vi lapiderebbero o vi riporterebbero alla loro religione e, in tal caso, non avreste alcun successo (18:19-20).

Un autore sciita contemporaneo dice che la dissimulazione era indispensabile per il successo dei profeti:

La ragione principale dietro il successo dei movimenti di messaggeri e profeti   il loro ricorso alla dissimulazione, ci , il lavoro nell'ombra.   il senso del detto dell'imam Al-Sadiq: "Senza la dissimulazione, Dio non sarebbe mai stato adorato". Ci  significa che senza la pratica della dissimulazione da parte dei profeti e dei messaggeri nella loro rivoluzione, i tiranni li avrebbero sterminati e messo fine ai loro messaggi, e quindi, Dio non sarebbe mai stato adorato¹.

b) Dissimulazione nel Corano

Oltre ai versetti suddetti che parlano della dissimulazione dai popoli precedenti, gli sciiti citano i versetti seguenti che si riferiscono direttamente ai musulmani:

I credenti non si alleino con i miscredenti, preferendoli ai fedeli. Chi fa ci  contraddice la religione di Allah, a meno che temiate qualche male da parte loro (*illa an tattaqu minhum tuqat*). Allah vi mette in guardia nei Suoi Stessi confronti. Il divenire   verso Allah. Di': "Sia che nascondiate quello che avete nei cuori sia che lo manifestiate, Allah lo conosce. Egli conosce tutto quello che   nei cieli e sulla terra. Allah   onnipotente" (3:28-29).

  il solo versetto dove la dissimulazione   espressamente citata. Le fonti musulmane citano *taqiyyah* come variante del termine *tuqat* utilizzato da questo versetto².

Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto - eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore - e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro   la collera di Allah e avranno un castigo terribile (16:106).

Questo versetto laconico appartiene al primo periodo dell'islam.   stato rivelato a proposito di 'Ammar Ibn-Yasir di cui questa rivelazione ha calmato i rimorsi, rimorsi che venivano dal fatto che l'avevano forzato a venerare gli idoli e ad insultare il Profeta.

Non gettatevi da soli nella perdizione (2:195).

Non ha posto nulla di gravoso nella religione (22:78).

Ora, si ricorre alla dissimulazione quando ci si trova nell'imbarazzo.

¹ Fawzi: *Mafhum al-taqiyyah*, p. 17-18. Sulla dissimulazione nelle leggi rivelate prima di Maometto, v.: *Al-taqiyyah fil-fikr al-islami*, p. 33-38; 'Atawi: *Al-taqiyyah*, p. 33-36.

² 'Atawi: *Al-taqiyyah*, p. 24.

I versetti precedenti permettono il ricorso alla dissimulazione. Questa interpretazione è ammessa da parte dei commentatori sciiti e sunniti. Gli sciiti vi aggiungono i tre versetti seguenti interpretati a modo loro per giustificare la dissimulazione:

Essi sono coloro cui verrà data ricompensa doppia per la loro perseveranza, per aver respinto il male con il bene (28:54).

Questo versetto è compreso nel senso seguente:

Essi sono coloro cui verrà data ricompensa doppia per la loro perseveranza nella dissimulazione, per avere risposto alla divulgazione colla dissimulazione.

Il Corano dice:

Non sono certo uguali la cattiva [azione] e quella buona. Respingi quella con qualcosa che sia migliore: colui dal quale ti divideva l'inimicizia, diventerà un amico affettuoso (41:34).

Questo versetto è così interpretato:

Non sono certo uguali la dissimulazione e la divulgazione. Respingi la divulgazione con la dissimulazione: colui dal quale ti divideva l'inimicizia, diventerà un amico affettuoso

Il Corano dice:

O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conoscestes a vicenda. Presso Allah, il più nobile di voi è colui che più Lo teme (*atqakum*). In verità Allah è sapiente, ben informato (49:13).

Il termine *atqakum* in questo versetto significa *il più pio*, ma gli sciiti lo intendono col senso di *il più dissimulatore*.

c) Dissimulazione nella Sunnah di Maometto

Gli sciiti dicono che Maometto ha fatto ricorso alla dissimulazione. Riportano questo suo detto: "Sollecitate l'aiuto della discrezione nel compimento dei vostri affari". Ha operato discretamente alla diffusione della sua missione durante i primi tre anni. Quando è diventato più sicuro di sé, ha ricevuto l'ordine di propagare la sua religione apertamente:

O Messaggero, comunica quello che è sceso su di te da parte del tuo Signore. Ché se non lo facessi non assolveresti alla tua missione. Allah ti proteggerà dalla gente. Invero Allah non guida un popolo di miscredenti (5:67).

Proclama con forza quello che ti è stato ordinato e rifuggi dagli associatori (15:94).

Nonostante questo versetto, Maometto non esitava a nascondere il suo pensiero per calmare i suoi avversari. Si riporta che qualcuno chiese a 'Ayshah di fare visita a Maometto. Questi disse a 'Ayshah: "È il peggiore della tribù", ma autorizzò la sua entrata. Maometto gli parlò allora con condiscendenza. 'Ayshah si stupì del comportamento di Maometto. Questi gli spiegò: "Ebbene sì, 'Ayshah, il peggiore agli occhi di Dio è quello che la gente lascia tranquillo o ammansisce per evitare il male che può fare". In un altro detto, Maometto disse che la gente vile occorre ammansirla e sopportare il suo cattivo carattere, facendo l'opposto di ciò che fa.

Il summenzionato 'Ammar Ibn-Yasir, fu perseguitato dai politeisti finché non accettò di compiere la loro volontà e di disconoscere la sua fede. Fu detto a Maometto che 'Ammar era diventato miscredente. Maometto rispose: "No, 'Ammar è pieno di fede dalla testa ai piedi e la fede è mescolata alla sua carne e al suo sangue". 'Ammar venne verso Maometto piangendo. Maometto gli asciugò le lacrime dicendo: "Che hai dunque? Se ritornano da te, ripeti ciò che hai detto"¹.

Si riporta il seguente detto di Maometto: "Dio ha scaricato la mia nazione dall'errore, dalla dimenticanza e da ciò a cui è forzata"².

d) Dissimulazione nella Sunnah degli imam sciiti

Gli sciiti riportano non meno di 300 detti dei loro imam per legittimare il ricorso alla dissimulazione come parte della religione affermando, che quello che non vi ricorre in caso di

¹ Sulla dissimulazione nella pratica di Maometto e nei suoi detti, v. Al-taqiyyah fil-fikr al-islam, p. 46-69.

² Ibn-Hajar: Fath al-bari, vol. 5, p. 160-161.

necessità dimostra ignoranza in materia religiosa. Citiamo qui alcuni di questi detti attribuiti agli imam degli sciiti:

La dissimulazione fa parte della mia religione e della religione dei miei antenati. Quello che non ha dissimulazione non ha religione.

Due uomini sono stati fermati in Kufa e si è chiesto loro di disconoscere l'emiro dei credenti. Uno di loro l'ha fatto e fu liberato, l'altro ha rifiutato ed è stato ucciso. Ja'far ha commentato: "Quello che ha disconosciuto l'emiro dei credenti conosce perfettamente la sua religione. Quanto a quello, che ha rifiutato di farlo, aveva fretta di andare in paradiso".

Se tu agisci con la dissimulazione non potranno nulla contro di te. La dissimulazione sarà una fortezza per te e sarà una diga tra te ed i nemici di Dio che non potranno mai bucare.

Se dici che quello che abbandona la dissimulazione è come quello che abbandona la preghiera, allora dici la verità.

La dissimulazione è il migliore degli atti del credente perché serve a salvaguardarlo e a salvaguardare i suoi fratelli degli empìi.

La dissimulazione è stata autorizzata per salvaguardare il sangue. Ma se la dissimulazione arriva al sangue, non ha più ragione d'essere.

L'utilizzo della dissimulazione in *dar al-taqiyyah* (terra di dissimulazione) è un dovere. Quello che giura mentendo per allontanare un'ingiustizia contro di sé stesso non commette spergiuro e quindi, non deve offrire un sacrificio espiatorio.

Protegete la vostra religione e nascondetela con la dissimulazione, poiché non ha affatto religione quello che non ha dissimulazione. Siate fra la gente come le api fra gli uccelli. Se gli uccelli avessero saputo ciò che si trovava all'interno delle api, le avrebbero mangiate tutte.

Nove decimi della religione appartengono alla dissimulazione. Quello che non ha dissimulazione non ha religione¹.

Un autore sciita interpreta questo ultimo detto nel senso seguente: nove decimi dell'umanità sono nell'errore ed un decimo è nella verità. Per salvare la sua religione, occorre sapere ammansire i nove decimi dell'umanità. Si basa qui sul Corano che dice: "La maggior parte degli uomini non crederanno, nonostante il tuo ardente desiderio" (12:103); "In verità molti associati [in un affare] si fanno torto a vicenda, eccetto coloro che credono e compiono il bene, ma essi sono ben pochi!" (38:24)².

I sunniti contestano l'attribuzione di questi detti agli imam e ritengono che siano pura invenzione degli sciiti.

C) Condizioni del ricorso alla dissimulazione

Per potere ricorrere alla dissimulazione, occorre che siano realizzate le seguenti condizioni:

- ▶ Esistenza di una minaccia sulla vita, sull'integrità fisica, sull'onore, sui beni o sui fratelli in religione. Un giurista ibadita dà l'esempio seguente: se un miscredente ti chiede di affermare che è nella vera religione minacciandoti di morte hai il diritto di affermarlo con la tua lingua, ma rinnegandolo nel tuo cuore. Se ti minaccia di prendere i tuoi beni, puoi anche farlo se il bene che vorrebbe prendere causerebbe la tua morte o la morte della tua famiglia. Se, invece, ti minaccia di prigione o di prendere una parte dei tuoi beni senza che ci sia un pericolo di morte, non hai il diritto di affermarlo³.
- ▶ Superiorità dell'avversario, essendo questi in grado di attuare la minaccia. Importa poco a tale riguardo che questo avversario sia musulmano o no, della stessa Comunità o no, in un paese musulmano o no.
- ▶ Non c'è altro mezzo che la dissimulazione per sfuggire al pericolo. Se, invece, si ha scelta tra vivere fra i miscredenti con la dissimulazione o cambiare paese conservando la propria fede, allora si deve scegliere questa ultima soluzione (di versetto 4:99).
- ▶ Durante la trasgressione per necessità occorre avere l'intenzione di utilizzare il permesso accordato da Dio. Gli atti nell'islam hanno merito soltanto con l'intenzione. Così, se avete fatto

¹ Questi detti sono ripresi da vari libri, in particolare *Al-taqiyyah fil-fikr al-islami*, p. 70-92.

² *Al-taqiyyah fil-fikr al-islami*, p. 75-76.

³ *Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah*, vol. 13, p. 139.

atto di miscredenza privando questo atto dell'intenzione della miscredenza, vi sfuggite. Se, invece, vi compiaccete a trasgredire la legge, commettete l'offesa di miscredenza, ai sensi del versetto 16:106 "Quanto ... a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera di Allah e avranno un castigo terribile". Se è possibile ricorrere alla riserva mentale, occorre farlo. Così, se siete obbligati ad insultare Maometto fatelo pensando ad un altro Maometto.

- Non si può ricorrere alla dissimulazione se si tratta di nuocere agli altri, esponendoli alla morte, all'adulterio o all'espropriazione dei beni.
- La dissimulazione non deve riguardare un atto che è più grave della minaccia alla quale si cerca di sfuggire. Così, se qualcuno è costretto a commettere adulterio sotto la minaccia della privazione dei beni, o a fare una falsa testimonianza contro un innocente minacciando di privarlo del suo lavoro, la persona forzata non ha il diritto di agire.
- Occorre che la dissimulazione serva a sfuggire alla minaccia. Se non permette di evitare il pericolo non è permesso ricorrervi, perché è inutile. Così, se qualcuno è forzato in prigione di apostatare senza nessuna possibilità di fuga, allora la dissimulazione non è permessa.

D) Mezzi di dissimulazione

La dissimulazione può manifestarsi sia con la parola, sia con gli atti. Al-Tabari (d. 923) non permette che il ricorso alla parola. Così, se c'è minaccia di morte, si può dichiarare di non essere musulmani, ma non si può mangiare la carne di un animale morto o la carne di maiale, o bere vino per dissimulare la propria fede. I giuristi musulmani ritengono che una tale interpretazione restrittiva non corrisponda ai termini generali dei versetti 3:28-29¹. Secondo loro si può fare per dissimulazione ciò che è permesso fare per necessità. Dunque, il Corano permette di mangiare la carne di un animale morto o la carne di maiale per necessità².

La dissimulazione può portare a un atto di alleanza per timore della vita o per timore che l'astensione produca un male maggiore.

Un libro sciita contemporaneo sulla dissimulazione spiega che questa può consistere nel mascherarsi da venditore ambulante per passare inosservato, o ad occupare una funzione nel governo nemico per potere trasmettere informazioni e servire meglio la causa della propria religione. Dà a tale riguardo l'esempio di 'Ali Ibn-Yaqtin al quale l'imam Al-Kadhim (d. 799) aveva dato l'ordine di avvicinarsi al potere abbassida fino ad occupare un'alta funzione simile a quella del primo ministro attuale presso il califfo Harun Al-Rashid (d. 809). Per dissimulare meglio la sua appartenenza religiosa, l'imam gli aveva indicato di fare le sue abluzioni a modo dei sunniti³.

Per potere sfuggire al pericolo, vari mezzi di dissimulazione sono stati trovati per salvaguardare la libertà d'espressione.

Si ricorre soprattutto a uno stile narrativo pittoresco. È il caso dei libri dove i personaggi sono animali ai quali i loro autori, conosciuti o sconosciuti, fanno dire delle opinioni contrarie all'ortodossia ed alle autorità. Si citerà qui in particolare il libro *Kalilah wa-Dimnah* d'Ibn-al-Muqaffa' (d. 756). Come funzionario di Stato doveva convertirsi all'islam, ma dissimulava la sua religione manichea e frequentava i circoli dei letterati e degli belli spiriti, ai costumi liberi e sospetti di *zandaqah* (simulazione dell'appartenenza all'islam). È probabilmente là che occorre vedere la ragione della sua condanna a morte con uno spaventoso supplizio. Il libro in questione è una traduzione o un adattamento arabo di favole dell'India riprodotte in lingua persiana. Il suo stile narrativo si trova in un processo intentato dagli animali contro gli umani, raccontato dal famoso libro anonimo *Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa* (Epistole di fratelli sinceri e degli amici onesti)⁴.

¹ Hammud: Al-fawa'id al-bahiyyah, p. 346-347.

² Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah, vol. 13, p. 160.

³ Fawzi: Mafhum al-taqiyyah, p. 90-93.

⁴ Rasa'il ikhwan al-safa, vol. 2, p. 203-377.

Un'altra forma di dissimulazione consiste nel forgiare una terminologia inaccessibile ai non iniziati. Questo è particolarmente ovvio presso i druzi (di cui parleremo in seguito) per cui le parole perdono il loro senso abituale ed acquisiscono un senso introvabile nei dizionari della lingua araba¹. Occorre infine aggiungere lo sviluppo della crittografia di cui gli Arabi furono probabilmente i primi inventori. Il primo testo su questo argomento è attribuito al linguista Al-Khalil Ibn-Ahmad Al-Farhidi (d. 786), ed il più vecchio trattato di cui disponiamo è quello del filosofo Ya'kub Ibn-Ishaq Al-Kindi (d. 873)².

E) Qualificazione della dissimulazione

Abbiamo detto che gli atti sono classificati in cinque categorie: obbligatori, preferibili, permessi, vietati o riprovati, secondo il caso. È lo stesso per la dissimulazione³.

a) Caso in cui la dissimulazione è obbligatoria

La dissimulazione è obbligatoria se è il solo mezzo per impedire la realizzazione di un danno grave contro la vita della persona forzata, il suo onore, i suoi beni o i suoi fratelli credenti, a condizione che ciò non conduca a seminare la perversione nella religione o nella società.

b) Caso in cui la dissimulazione è preferibile

Si tratta dei casi dove il danno può avere luogo in futuro. Così, è preferibile ammansire la gente e allinearsi sulle loro posizioni. Se non si procede in tal modo, i rapporti con le persone possono condurre all'inimicizia ed al danno ulteriore. Si cita fra i mezzi per ammansire tramite la dissimulazione: mescolarsi agli avversari, rendere visita ai loro malati, partecipare ai loro funerali, pregare nelle loro moschee, o fare appello alla preghiera per loro sul minareto⁴.

c) Caso in cui la dissimulazione è permessa

Si tratta dei casi dove la dissimulazione e la divulgazione hanno uguale valore. Così, se una persona è minacciata di morte a causa della sua fede, può sia ricorrere alla dissimulazione per salvare la sua vita, sia scegliere il martirio per rafforzare l'islam. Si precisa che la persona in questione è una semplice persona che non serve da modello agli altri musulmani. Se, invece, si tratta di persone che servono da modelli, queste devono allora scegliere la morte, perché quello che è permesso al credente comune non lo è ai modelli. Tuttavia, se ritengono che c'è più interesse a rimanere in vita per servire l'islam che a morire per l'islam, devono allora ricorrere alla pesatura degli interessi ed agire di conseguenza⁵.

d) Caso in cui la dissimulazione è vietata

Si tratta dei casi dove la dissimulazione può condurre ad un grave danno ed il suo abbandono ad un grande vantaggio. Si cita fra i casi dove la dissimulazione è vietata:

- ▶ Dissimulazione che mette in pericolo la vita altrui: È vietato ricorrere alla dissimulazione se ne risulta un danno ingiusto alla vita di un credente. Il sangue dei credenti è uguale per tutti, un credente non può ricorrere alla dissimulazione per salvare la sua vita e allo stesso tempo causare la perdita della vita altrui, anche se quest'ultimo acconsente a morire⁶.

¹ L'editore di Rasa'al-hikmah (libro sacro dei druzi) dà un elenco breve dei termini che questo libro utilizza ed il loro senso (Rasa'il al-hikmah, p. 20-24). V. su questo mezzo di camuffamento: Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 299-309; Ibn-Khizam: Islam al-muwahhidin, p. 157-162; Ibn-Sirin, p. 355-390.

² La crittografia si dice in arabo: ta'miyah (rendere un testo cieco). Il trattato d'Al-Kindi ed altri due trattati su questo argomento sono prodotti in: Marayati: 'Ilm al-ta'miyah.

³ Oltre alle citazioni indicate nelle note che seguono, v.: Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 93-108.

⁴ Al-Ansari: Al-taqiyyah, p. 46 e 49.

⁵ *Ivi*, p. 46.

⁶ Al-Sa'di: Qamus al-shari'ah, vol. 13, p. 140-141.

- ▶ Dissimulazione nell'adulterio: Se qualcuno è costretto a commettere adulterio con una donna sotto minaccia di morte, non deve farlo perché ciò costituisce un'ingiustizia nei confronti della donna, anche se questa ultima è consenziente. Se, invece, la donna è forzata a commettere adulterio sotto la minaccia di morte, può farlo perché non può agire diversamente¹.
- ▶ Dissimulazione nella fatwa: È vietato dare una fatwa per dissimulazione, in particolare quando quello che la emette è una guida per i credenti e se è incapace, in seguito, di ritornare sulla sua fatwa, rimanendo così un riferimento errato per le persone. È risaputo che i responsabili sciiti abbiano dato fatwa per soddisfare dei dirigenti che li minacciano, pur informando i loro seguaci che la fatwa in questione è una dissimulazione. Questo rende necessario l'esame delle fatwa emesse dagli imam per sapere quali sono da seguire, e quali da respingere perché emesse per dissimulazione.
- ▶ Dissimulazione nei giudizi: Un giudice può essere portato a dare un giudizio contrario alla legge religiosa, per sfuggire ad una minaccia. Se questo giudizio consiste nel mettere a morte un musulmano innocente o arrecargli danno, il giudice non può ricorrere alla dissimulazione. Deve assumere la sua decisione, anche se è esposto alla morte. Il Corano indica, a questo riguardo, che quello che giudica contrariamente al Corano è un miscredente (5:44, 50, 52).
- ▶ Dissimulazione che conduce alla perversità della religione o della società: Non si può ricorrere alla dissimulazione se ciò può condurre a distruggere la religione e seminare la perversione nella società. Al-Khumeini dà come esempio il fatto di distruggere tutte le copie del Corano, di interpretarlo in modo contrario alla religione per indurre la gente in errore, o di distruggere la Kaaba ed altri luoghi sacri importanti. Infatti, la dissimulazione è fatta per salvaguardare la religione, e non può essere utilizzata per danneggiare quest'ultima². È lo stesso per i principi essenziali dell'islam³. Di fronte allo Shah, Al-Khumeini ha ritenuto che il ricorso alla dissimulazione è illecito per i dotti religiosi mentre sarebbe permesso ad altri, perché mette in pericolo la religione e costituisce una complicità con i nemici dell'islam⁴. Secondo lui, la dissimulazione al riguardo dei dirigenti politici può avere luogo soltanto se porta ad una vera vittoria dell'islam⁵.
- ▶ Dissimulazione non necessaria: Non è permesso ricorrere alla dissimulazione se non c'è necessità. Se la minaccia scompare, la dissimulazione diventa inutile. È lo stesso se è possibile liberarsi della minaccia con un'astuzia.
- ▶ Dissimulazione con il consumo del vino: Alcuni testi sciiti proibiscono di consumare vino per dissimulazione. Tuttavia, si ritiene che tale dissimulazione sia permessa in caso di minaccia di morte.
- ▶ Dissimulazione che non supera il necessario: Se sei minacciato di morte nel caso in cui non consumi maiale, non dovresti consumare più che ciò che ti costringono a fare.
- ▶ Dissimulazione nella fedeltà all'imam: Si riporta un detto di 'Ali (d. 661) chi dice: "Sarete chiamati ad insultarmi. Se temete per la vostra vita, fatelo. Ma se vi chiedono di disfarvi della fedeltà verso di me, allora tendete i vostri colli". Si ritiene che qui non c'è l'obbligo di insultare, ma semplicemente il permesso di farlo.

e) Caso in cui la dissimulazione è riprovata

Sono i casi dove è preferibile ricorrere alla dissimulazione, ma senza che ci sia una minaccia immediata o ulteriore. In questi casi, si ritiene che sia preferibile sopportare il danno che ricorrere alla dissimulazione per evitare di creare una confusione nello spirito del pubblico sciita⁶.

¹ *Ivi*, p. 141.

² Al-Khumeini: *Al-makasib al-muharramah*, vol. 2, p. 147.

³ Khomeini: *A clarification of questions*, no 2792.

⁴ Al-Huwaydi: *Iran min al-dakhir*, p. 46-47.

⁵ Al-Khumeini: *Al-hukumah al-islamiyyah*, p. 142.

⁶ Al-Ansari: *Al-taqiyyah*, p. 48.

F) Importanza della dissimulazione

Un libro sciita contemporaneo dice che la dissimulazione è un elemento costitutivo della religione per le ragioni seguenti:

- ▶ Permette di salvaguardare la persona, i beni e la Comunità. Si considera come un'elemosina verso gli altri. Si dice a tale riguardo: "Ammansire i nemici di Dio è fra le migliori delle elemosine verso sé e verso i fratelli".
- ▶ Permette di resistere al nemico. Si qualifica come schermo dei credenti. Non si tratta di disfattismo o di codardia. Ci si ritira per rafforzarsi più. Così, qualcuno può dichiararsi miscredente per salvare la sua vita ed in seguito raggiungere la sua Comunità per combattere nel suo ambito. È dunque un mezzo per rafforzare la religione.
- ▶ Permette di mantenere l'unità dei musulmani con il buon contatto mescolandosi gli uni agli altri. Si assisterà ai funerali, si visiteranno i malati, e si parteciperà ai culti comuni per dissimulazione e così si eviteranno le divisioni e gli odi. Si può, in questo modo, trasformare un nemico in un amico.
- ▶ Permette di chiamare alla fede. È un'applicazione del versetto: "Chiama al sentiero del tuo Signore con la saggezza e la buona parola e discuti con loro nella maniera migliore" (16:125) e del versetto: "Stringemmo il patto con i Figli di Israele... userete buone parole con la gente" (2:83).
- ▶ Permette di applicare il dovere di ordinare il bene e proibire il male: se adottate una posizione aggressiva nei rapporti con chi è diverso da voi rischiate di indebolire le fila dei musulmani: questo è un male. Se invece ammansite la gente, potete salvare dei musulmani: questo è un bene. Per questo, gli autori delle raccolte classificano i detti sulla dissimulazione sotto la dizione "ordinare il bene e proibire il male".
- ▶ Costituisce un'obbedienza a Dio che dice: "Respingi il male con ciò che è migliore" (23:96)
- ▶ È meritevole. Fatimah dice: "Sorridere al credente fa guadagnare il paradiso; e sorridere di fronte al nemico protegge dal fuoco dell'inferno". 'Ali (d. 661) dice: "Noi sorridiamo di fronte ad alcune persone, ma maledicendole nel nostro cuore. Sono i nemici di Dio che temiamo per salvaguardare i nostri fratelli e noi stessi"¹.

G) Dissimulazione e resistenza per la propagazione della fede

Il diritto musulmano prescrive al musulmano la diffusione della fede e la modifica di una situazione ingiusta anche con il *Jihad* al rischio della propria vita. Se uno sciita si fa passare per sunnita o per cristiano per sfuggire a un pericolo, non fallirà al suo dovere? Non da prova di codardia?

I giuristi musulmani ritengono che la propagazione della fede ed il ristabilimento della giustizia possono essere realizzati in tre livelli: sia con la mano (con l'atto), sia con la lingua (con la parola), sia col cuore dissociandosi dalla miscredenza e dall'ingiustizia.

L'atteggiamento preferibile è restare fermo e fedele a sé e affrontare il pericolo. Molti versetti e detti affermano questa posizione. Così, il Corano riporta la posizione della gente dell'Ukhud che ha subito stoicamente la prova del fuoco (85:4-8). Altrove, il Corano afferma che la fede non va senza prova:

Gli uomini credono che li si lascerà dire: "Noi crediamo" senza metterli alla prova? Già mettemmo alla prova coloro che li precedettero. Allah conosce perfettamente coloro che dicono la verità e conosce perfettamente i bugiardi (29:2-3).

Occorre aggiungere numerosi versetti che incitano alla guerra difensiva, o offensiva. D'altra parte, Maometto dice: "Non associare nulla a Dio, anche se sei ucciso o bruciato".

Il Corano tuttavia non spinge alla temerità:

Siate generosi sul sentiero di Allah, non gettatevi da soli nella perdizione, e fate il bene, Allah ama coloro che compiono il bene (2:195).

¹ Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, p. 111-121.

Gli sciiti ritengono che il ricorso sulla dissimulazione può essere nell'interesse della Comunità perché permette di salvare delle vite ed evitare le persecuzioni che mettono in pericolo l'esistenza della Comunità. Si cita a tale riguardo la storia di Fatima che rimproverava a 'Ali di essere passivo. Egli le rispose: "Vuoi che questa religione scompaia dal mondo?" Disse: "No". Replicò: "È ciò che rischia di succedere"¹.

2) Dissimulazione della dottrina dai gruppi esoterici

A) Attitudine a comprendere

Il Corano dice:

Quando Allah accettò il patto di quelli cui era stata data la Scrittura [disse loro]: "Lo esporrete alle genti, senza nascondere nulla. Invece se lo gettarono dietro le spalle e lo vendettero per un vile prezzo". Che cattivo affare hanno fatto! (3:187).

Il Corano maledice coloro che dissimulano l'insegnamento che hanno ricevuto:

Coloro che dissimulano i segni e le direttive che Noi abbiamo rivelato, dopo che nel Libro chiaramente li esponemmo agli uomini... ebbene, ecco coloro che Allah ha maledetto e che tutti maledicono (2:159).

I giuristi musulmani qualificano come grande peccato il fatto di accaparrare la conoscenza e di rifiutare di dividerla con gli altri. Tuttavia, ritengono che le norme religiose esigano una certa attitudine intellettuale per essere comprese.

Ibn-Rushd (Averroè d. 1198) classifica le persone rispetto alla materia di legge religiosa in tre classi:

- ▶ Una classe di persone che in nessun modo possono essere uomini d'interpretazione. Sono le persone che hanno accesso solamente agli argomenti oratori e che costituiscono la grande massa.
- ▶ Una seconda classe è quella degli uomini d'interpretazione dialettica. Sono i dialettici per sola natura o per natura e per pratica.
- ▶ Una terza classe è quella degli uomini d'interpretazione certa. Sono gli uomini d'interpretazione per natura e per arte, voglio dire l'arte della filosofia. Questa interpretazione non deve essere esposta agli uomini di dialettica e a maggior ragione alla massa.

Egli ritiene che l'insegnamento religioso deve essere adattato al livello dell'interlocutore:

L'esposizione di una di queste interpretazioni a qualcuno che non vi è atto, soprattutto le interpretazioni dimostrative, più distanti dalle conoscenze comuni, conduce alla miscredenza (*kufri*) quello a cui è fatta e quello che la fa. Ne risulta che le interpretazioni vere non devono essere trattate nei libri destinati al volgo, a maggior ragione le false².

Ibn-Rushd cita qui il versetto:

Chiama al sentiero del tuo Signore con la saggezza e la buona parola e discuti con loro nella maniera migliore (16:125).

È dunque un dovere tenere segreti alcuni insegnamenti religiosi ad alcune categorie di persone per non creare confusione nel loro spirito. Certamente, i libri religiosi sono a disposizione di tutti e circolano liberamente, almeno oggi, ma il pubblico in generale ha altre preoccupazioni che leggere i trattati. Così, si opera una selezione naturale nell'accesso all'informazione. Basta dunque non rivelare l'informazione oralmente in una discussione con un pubblico non iniziato. Esistono tuttavia correnti esoteriche che proibiscono l'accesso materiale agli insegnamenti religiosi.

B) Correnti esoteriche

Ci sono sempre stati nella storia, anche in quella del mondo musulmano, dei gruppi esoterici che riservano i loro insegnamenti religiosi e filosofici a gruppi ristretti di iniziati. Gli autori musulmani

¹ 'Atawi: Al-taqiyyah, p. 99.

² Ibn-Rushd: Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, p. 25-29.

li classificano sotto il nome collettivo di *batini*, cioè coloro che interpretano in modo esoterico il Corano ricorrendo al *senso nascosto*, termine ripreso dei versetti seguenti:

Glorifica Allah ciò che è nei cieli e nella terra. Egli è l'Eccelso, il Saggio. Appartiene a Lui la sovranità dei cieli e della terra, dà vita e dà morte, Egli è l'Onnipotente. Egli è il Primo e l'Ultimo, il Palese (*dhahir*) e l'Occulto (*batin*), Egli è l'Onnisciente (57:1-3).

A partire da questo versetto correnti esoteriche musulmane hanno cercato di capire il Corano non nel senso comune, ma in un senso allegorico, come lo avevano fatto prima di loro gli ebrei nella loro interpretazione della Bibbia. Si citano, come esempio, le interpretazioni di Filone (d. 54), riprese dai padri della chiesa e dai cabalisti. Gli autori sunniti affermano che è 'Abd-Allah Ibn-Saba (d. v. 662)¹, rabbino yemenita convertito all'islam, che ha introdotto questo stile d'interpretazione presso i musulmani allo scopo di dividerli e fomentare disordini. Con questa interpretazione si assegnarono all'imam 'Ali (d. 661), genero di Maometto, ed ai suoi successori dei poteri sovranaturali e l'infallibilità, o una parte di divino per alcuni. Quando 'Ali morì assassinato, Ibn-Saba sostenne che questi era sempre vivo e che ritornerà alla fine dei tempi per ristabilire la giustizia sulla terra². La concezione dell'infalibilità dell'imam e quella dell'imam nascosto sono raccomandate dagli sciiti già fariti, gli isma'iliti, i druzi, i nusairiti e altri gruppi. E sono questi gruppi che hanno sviluppato la nozione della dissimulazione nei comportamenti individuali di cui abbiamo precedentemente parlato. Molto di più hanno dissimulato una parte della loro dottrina la cui totalità è rivelata soltanto ad una certa élite.

Gli autori sunniti classici e contemporanei ritengono che gli sciiti già fariti ricorrano alla dissimulazione della loro dottrina nell'obiettivo ultimo di distruggere l'islam. La non divulgazione della dottrina sembra essere stata osservata dagli sciiti nel passato, come lo conferma questo detto sciita: "Appartenete ad una religione: quello che conserva il suo segreto è rannobilito da Dio e quello che lo rivela è degradato da Dio"³. Ma oggi, gli autori sciiti negano categoricamente, avanzando l'argomentazione che nessuna Comunità ha tanto scritto sulla sua dottrina e che i loro libri sono a disposizione di tutti ed ovunque, senza alcuna distinzione⁴. Occorre tuttavia notare che i sunniti ignorano i libri sciiti, di rado disponibili nei loro paesi, come l'Egitto, dove gli sciiti non sono i benvenuti⁵. E quando i sunniti scoprono questi libri gridano allo scandalo. Basta a tale riguardo leggere il libro di 'Abd-al-Mun'im Al-Nimr: *Al-shi'ah, al-mahdi, al-duruz: tarikh wa-watha'iq*. Certamente questi libri comportano elementi sorprendenti, per non dire più, ma se i sunniti li ignorano, almeno oggi non è colpa degli sciiti.

Gli sciiti già fariti praticano la dissimulazione sul piano individuale, ma almeno oggi, non dissimulano la loro dottrina. Tuttavia, questo non è il caso di altri gruppi derivati dallo sciismo, in particolare i druzi, che praticano questi due tipi di dissimulazione.

C) Dissimulazione dai druzi

a) Dissimulazione della dottrina

Abbiamo più volte parlato della dottrina dei druzi, considerati dai musulmani come apostati⁶. Non è dunque stupefacente che i druzi raccomandino la dissimulazione tanto sul piano dell'atteggiamento individuale che della diffusione della loro dottrina. Le loro autorità religiose rifiutano di pubblicare le loro fonti religiose, copiate a mano, o di rivelare completamente la loro dottrina nonostante l'insistenza dei druzi nella diaspora che desiderano trasmettere la loro religione ai loro figli. Tuttavia, una parte dei loro libri sacri fu presa in occasione della conquista delle loro regioni montagnose in Siria da parte di Ibrahim Pacha (d. 1848) nel XIX° secolo e, in seguito, fu trasferita

¹ Su questo personaggio ed il suo movimento, v.: Saqr: *Al-saba'iyyah*.

² Al-Khatib: *Al-harakat al-batiniyyah*, p. 20-23.

³ Al-Lankarani: *Risalah fil-taqiyyah*, p. 22.

⁴ Hammud: *Al-fawa'id al-bahiyyah*, vol. 2, p. 341.

⁵ V. <http://www.14masom.com/leqaa/47/47.htm>.

⁶ V. parte I, capitolo II.III.4.

nelle biblioteche occidentali¹. D'altra parte, i loro avversari hanno proceduto alla pubblicazione dattilografata di *Rasa'il al-hikmah* (epistole della saggezza), libro composto da 111 epistole che costituiscono il libro sacro dei druzi. Tuttavia, quando questi si confrontano con tali documenti, li negano e ne prendono le distanze. Proibiscono ai loro membri di scrivere sulla loro religione. Coloro che lo fanno con l'autorizzazione delle loro autorità religiose non osano confessarlo e ricorrono alla dissimulazione a loro volta². Lo sceicco druzo Abu-Khzam riconosce tuttavia che qualsiasi comprensione della dottrina drusa passa necessariamente per *Rasa'il al-hikmah*³, pur aggiungendo che questo testo ha subito alterazioni e falsificazioni nel corso della storia⁴.

Fra i documenti druzi, esiste un piccolo libro sotto forma di questioni e risposte intitolato *Catechesi drusa* probabilmente del XVI secolo, che, secondo il suo editore Anwar Yassyn (pseudonimo) si trova in ogni villaggio, o in ogni casa drusa⁵. Benché destinato al pubblico druzo, questo catechismo contiene elementi interessanti sulla dissimulazione di questa Comunità, elementi confermati da *Rasa'il al-hikmah*. Citiamo qui gli elementi più pertinenti, senza commento⁶:

30 - Questione: Perché neghiamo gli altri libri, quando ci interrogano?

Risposta: Sappi che poiché noi dobbiamo nasconderci sotto il velo della religione musulmana ci occorre riconoscere il libro di Maometto, benché sia per noi perfettamente lecito negarlo. Recitiamo, ad esempio, le preghiere funerarie soltanto per fare finta perché la religione musulmana esige ciò.

102 - Questione: Perché Hamza ci ha raccomandato di nascondere la saggezza e di non rivelarla?

Risposta: Perché contiene i segreti e le promesse del nostro signore Al-Hakim. Non occorre rivelarla a nessuno, poiché contiene la salvezza per le anime e la vita per gli spiriti.

103 - Questione: Saremmo forse avari, e non vogliamo che tutti siano salvati?"

Risposta: Questo non è dell'avarizia, perché l'appello è terminato e la porta chiusa. Quello che ha rifiutato di credere non crederà più, e quello che voleva credere ha creduto.

111 - Questione: Come occorre comportarsi con i cristiani e con i musulmani?

Risposta: Nella promessa che si deve scrivere come professione di fede abbiamo assunto l'impegno di dire: "Adoriamo soltanto il nostro signore". Questo nel fondo del nostro cuore e tra i nostri fratelli, gli unitari. Quanto all'esterno e con i politeisti, occorre rifarsi a quello che ha detto nostro signore: "Conservatemi nei vostri cuori". E ci ha dato un esempio: quando qualcuno si veste di un abito bianco o nero, o rosso o verde, il suo corpo resta lo stesso, che sia sano o malato. Questo abito non vi fa nulla; non cambia il corpo. Ciò significa che le altre religioni sono come l'abito e la vostra come il corpo. Rivestitevi di ciò che vi sembra adatto e fate finta apertamente di essere della religione che vi soddisferà e che vorrete.

112 - Questione: E se siamo invitati a partecipare alla preghiera di queste religioni, è permesso pregare con loro?

Risposta: Qual sia la confessione, non c'è nulla di male a fare finta, a condizione che non sia nel fondo del cuore. Partecipate con loro per quanto lo volete, ma "conservatemi nei vostri cuori".

113 - Questione: Come possiamo, con i musulmani, riconoscere Maometto, e testimoniare che è il migliore di tutte le creature e di tutti i profeti? E questo Maometto, è realmente Profeta?

Risposta: Questo Maometto è d'origine araba di Quraysh. Suo padre si chiamava 'Abd-Allah. Aveva una figlia nominata Fatimah sposata a 'Ali Ibn Abu-Talib. Esteriormente, lo riconosciamo come Profeta, soltanto per spirito di compiacenza, per la sua nazione. Quanto al fondo del nostro pensiero, testimoniamo che è scimmia, demone e figlio adulterino, perché ha reso lecito ciò che non lo è e ha commesso ogni specie di vizio, ha reso lecito per lui avere tutte le donne ed ha permesso l'adulterio e la fornicazione. Nel suo Corano, dice alla nazione: "Certamente, il credente è meglio del miscredente e il mal credente è migliore del miscredente" (2:221). Da qui appare che ha reso legale il matrimonio pubblico tra uomini, e tra uomo e donna. Il nostro signore lo ha maledetto in tutti i cicli. Il credente unitario deve soltanto prendere nota di questa cosa senza approvarla in nulla.

114 - Questione: Come deve essere la nostra conversazione con la gente di un'altra confessione? Ci è permesso camminare con loro?

Risposta: Il nostro signore Hamza ha ordinato di nascondere la religione il più possibile. Dove ci sono cristiani, siate con loro, e se i musulmani vincono, siate musulmani, perché il nostro signore ci ha ordinato: "Qualsiasi confessione trionfi seguitela e conservatemi nei vostri cuori".

115 - Questione: Perché esultiamo dinanzi ai musulmani e celebriamo il figlio della scimmia, il demone e il figlio adulterino, e diciamo: "Non c'è altro dio che Dio, e Maometto è il suo Profeta?"

¹ Elenco di queste biblioteche in: Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 22-23.

² Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 293-301.

³ Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 79-80.

⁴ *Ivi*, p. 83-86.

⁵ Catéchisme des druzes, p. 3-4.

⁶ Riprendiamo questi passaggi della traduzione francese: Catéchisme des druzi, procedendo ad alcune modifiche nella trascrizione dei nomi propri.

Risposta: Esultiamo dinanzi ai rinnegati ipocriti dicendo: "Non c'è altro dio che Dio, e Maometto è il suo Profeta", per spirito di compiacenza e per nasconderci, ma noi celebriamo, con ciò soltanto Muhammad figlio di Baha-al-Din Al-Muqtana.

117 - Questione: Ed il Messia falso dei cristiani, come collaborare con la gente della sua nazione?

Risposta: Esteriormente, come ci è stato raccomandato dal nostro signore. Ma internamente diciamo dinanzi alla nazione cristiana: "Per il Cristo dei cristiani". Crederanno che prendiamo a testimone il loro Messia falso. Ma effettivamente, i nostri propositi ritornano al nostro signore Salman Al-Farsi.

119 - Questione: Che dire dei Metwali sciiti nazione di 'Ali'? Questo ultimo è sì o no, Profeta?

Risposta: No, non è Profeta. Ma questo 'Ali è scaricato; è maledetto nella sua nazione stessa. Non può essere Profeta.

121 - Questione: E Mosè, figlio di 'Amran lo riconosciamo come Profeta?' È sì o no, Profeta?

Risposta: È un uomo molto intelligente e di buon senso. Ha diretto intelligentemente la sua nazione perché egli obbediva alle parole del nostro signore e scriveva quello che gli era dettato da parte sua. Comprendeva ciò che è scritto da noi e ci credeva. La sua nazione era obbediente al nostro signore. Tuttavia, non era Profeta e non era affatto destinato alla profezia. È permesso maledire la sua nazione meno che gli altri.

La catechesi si conclude con una lettera finale di cui citiamo i tre paragrafi seguenti:

Questa catechesi è stata scritta per tutti gli unitari affinché sappiano e comprendano come comportarsi nella religione. In primo luogo raccomandiamo all'insieme dei predicatori unitari che conservino il segreto della religione e che si sottopongano alle sue prescrizioni; che non lascino ai rinnegati che non credono ad Al-Hakim ed ai suoi profeti capire qualcosa della religione del nostro signore, qualunque sia la confessione cui appartengono; coloro che ignorano la religione e gli apostati.

Miei fratelli! Attenzione! Attenzione! Attenzione! di cadere nell'imperfezione e l'errore che consiste nel fatto che qualcun'altro che voi comprenda la vostra religione e quale è la vostra credenza! Siate molto attenti che nessuno dei politeisti comprenda veramente la vostra religione; e se qualcuno lo fa, liquidatelo. E se voi non potete liquidarlo date il suo nome agli altri e conservate questo nome segreto allo scopo di tenerne conto in qualsiasi passo. Questo è lecito per voi.

Diffidate di quello che vi dice: "Sono unitario". Non gli rivelate le verità della religione; poiché ce ne sono molti che vengono ipocritamente a voi per conoscere le verità della vostra religione ed i mezzi con i quali esprimete il vostro culto.

Il libro *Rasa'il al-hikmah* contiene diversi passaggi che incitano alla dissimulazione che vanno nello stesso senso¹. Citiamo il passaggio seguente:

Nascondete le epistole agli stranieri, ma non le dissimulate a quelli che ne sono degni. Infatti, quello che le dissimula loro sarà accusato di rottura e quello che le rivela agli stranieri sarà considerato empio. Sarete sempre superiori a loro. Poiché saprete sempre ciò che pensano e ciò in cui credono, mentre loro non arriveranno mai a sapere il fondo dei vostri pensieri. Saranno colpiti da cecità e voi vedrete; saranno muti e voi parlerete; saranno sordi e voi intenderete; resteranno ignoranti e voi sarete informati².

Questo libro insiste sul dovere di dire la verità e di non mentire. La menzogna equivale alla miscredenza e la dichiarazione della verità è il riassunto della religione druzza. Solo quello che dice la verità sarà salvato alla fine dei tempi. Tuttavia, il dovere di dire la verità si applica soltanto nei rapporti tra i druzi. Al riguardo degli stranieri, la menzogna è permessa se il druzo non può mantenere il silenzio. Se il druzo si trova in presenza di uno straniero e di un druzo, può mentire, ma appena lo straniero è partito, deve segnalare al suo correligionario in cosa ha mentito³.

La dottrina druzza è conservata segreta grazie alla struttura sociale della Comunità druzza. Questa è divisa soprattutto in due categorie: i ragionevoli (*'uqqal*) e gli ignoranti (*juhhal*). Si riuniscono in luoghi di culto isolati (chiamati *khuluwat*). Le cerimonie che si svolgono sono divise in tre tappe. La prima tappa è aperta a tutti, dopo si invitano gli ignoranti a lasciare la sala. Dopo la fine della seconda tappa, si invitano i gruppi inferiori fra i ragionevoli a lasciare a loro volta la sala. Solo i grandi capi religiosi sono ammessi a conoscere gli insegnamenti superiori della religione druzza. Un

¹ V. *Rasa'il al-hikmah*, nos 92, p. 230-231; 33, p. 244-245; 42, p. 314 e 322; 98, p. 792; 99, p. 794; 103, p. 809-810; 107, p. 826-828; 111, p. 842. Sull'analisi della dissimulazione in questo libro, v. Ibn-Sirin, p. 305-318; Yassyn: *Bay al-'aql wal-nabi*, p. 279-298; Azzi: *Entre la raison et le Prophète*, p. 184-197.

² *Rasa'il al-hikmah*, no 33, p. 244-245.

³ *Ivi*, no 41, p. 313-314. Sulla dissimulazione e la menzogna tra i druzi, v. De Sacy: *Exposé de la religion des druzi*, vol. 2, p. 651-670.

ignorante può accedere alla categoria dei ragionevoli dopo l'età di quaranta anni, se è autorizzato dai capi religiosi. Questi ultimi hanno alla loro testa un dignitario chiamato *cheikh al-'aql* (*sceicco della ragione*). Inoltre, come la Comunità drusa è divisa in tre stati: la Siria, il Libano ed Israele; ciascuna di queste fazioni ha il suo capo religioso¹.

Di fronte alle persecuzioni i druzi hanno applicato la teoria della dissimulazione mettendosi dalla parte dei vincitori. Come in occasione della creazione dello Stato d'Israele unendosi all'esercito israeliano, comportandosi con grande brutalità contro i loro fratelli palestinesi. Gli appelli dei druzi libanesi ai loro correligionari in Israele perché non servissero in questo esercito sono rimasti parole al vento². Ciò non ha impedito ad Israele di discriminarli³. Nella guerra civile libanese, i druzi hanno talvolta preso la parte delle fazioni palestinesi, a volte dei maroniti, ed a volte degli sciiti, secondo la sorte della guerra⁴. Gli autori druzi libanesi e siriani insistono, invece, sul loro eroismo nelle varie guerre contro i colonizzatori e gli israeliani⁵.

b) Messa in questione della dissimulazione

Tutte le Comunità religiose hanno sempre riluttato alla divulgazione del loro insegnamento. Si ricorderà qui l'inglese William Tyndale⁶ che fu imprigionato per 500 giorni prima di essere strangolato e bruciato nel 1536. Il suo crimine era di avere tradotto la Bibbia in inglese; la chiesa temeva che ciò spinga il popolo a mettere in dubbio la propria autorità. Prima di morire, esclamò: "Signore, apri gli occhi del re dell'Inghilterra!".

La Comunità drusa non sfugge alla norma e finisce per adattarsi. La questione è sapere a quale prezzo.

Quando il druzo 'Abd-Allah Al-Najjar pubblicò nel 1965 un libro di divulgazione intitolato *Madhhab al-duruz wal-tawhid*, le autorità religiose druze sollevarono una tempesta contro di lui ed ottennero dal governo libanese la confisca e il divieto di pubblicazione del libro⁷. L'autore e sua moglie furono assassinati nel 1976 "per ragioni familiari private", secondo Abu-Khzam⁸. Tuttavia, poiché il libro era già circolato, le autorità druzi si accordarono per pubblicare un libro che rilevava gli errori nei quali Al-Najjar era caduto, libro scritto da Sami Makarim ed introdotto da Kamal Jumblat⁹. Questi due autori sono riusciti a non citare un solo testo sacro druzo, ma a basarsi sulle citazioni dei filosofi greci ed indiani. Jumblat afferma nella sua prefazione che occorre mantenere la dottrina segreta lontano dalla mano del pubblico, che non riesce a capirla e non ha né l'attitudine spirituale, né il merito morale, né la volontà di applicarsi nella sua conoscenza in modo sincero¹⁰. Si insiste sull'autorevolezza di un testo indiano secondo il quale i libri sacri non devono cadere nelle mani dei non religiosi perché la verità rischia di soffrirne ed essere alterata. I non religiosi non riuscirebbero a capire e cominceranno a ridicolizzarla, cosa che li condurrà alla perdizione. Occorre dunque evitare a tutti i costi tale catastrofe¹¹. Makarim insiste anche sulla necessità di dissimulare i libri sacri per evitare false interpretazioni, alterazioni ed incomprensioni da parte di quelli che ignorano le vie spirituali. Questo sarebbe peggio che mantenerne il segreto¹².

Abu-Khzam, autore druzo più raffinato ma non più convincente, scrive in difesa della dissimulazione della dottrina drusa:

¹ Al-Khatib: *Al-harakat al-batiniyyah*, p. 285-292.

² V. <http://www.jcpa.org/jl/vp464.htm>; <http://www.jewishsf.com/bk010907/idruso.shtml>;
<http://www.jordanembassyus.org/08202001001.htm>.

³ V. Gharizi: *Mu'anat al-muwahhidin al-duruz fil-aradi al-muhtallah*.

⁴ Yassyn: *Al-suluk al-durzi*, p. 79-82.

⁵ Abu-Turabi: *Man hum al-muwahhidun*, p. 77-163.

⁶ V. su questo personaggio <http://www.williamtyndale.com/>.

⁷ Decisione 489 del 2 luglio 1985.

⁸ Abu-Khzam: *Islam al-muwahhidin*, p. 281, note de bas de page.

⁹ Makarim: *Adwa' 'ala masalik al-tawhid*.

¹⁰ *Ivi*, Préface de Jumblat, p. 7.

¹¹ *Ivi*, Préface de Jumblat, p. 16.

¹² *Ivi*, p. 96.

I capi religiosi muwahhidun sono fieri di praticare la dissimulazione e la considerano come un aspetto di raffinata cortesia nel loro atteggiamento. Si raccomandano reciprocamente di non discutere la religione tra se stessi e con gli altri e di rispettare le particolarità di ogni gruppo musulmano. Non si ostacolano ad adattarsi a tutti i gruppi musulmani conformandosi alle loro norme perché ritengono che non esista una differenza fondamentale tra questi vari gruppi. Aggiungono che si tratta di un atteggiamento nobile, che riflette una saggezza profonda che evita ai muwahhidun gli attriti e i conflitti con gli altri fratelli musulmani per questioni formali. Difendono questa tesi dicendo che il comportarsi con ogni Comunità nel modo che ad essa piace non li disturba, poiché è inutile divergere sui dettagli quando il fondamento è lo stesso¹.

Ma si può davvero dire che il fondamento della dottrina è lo stesso tra musulmani e druzi? Alcuni autori musulmani contemporanei tentano di provarlo, ritenendo che i druzi formino una setta musulmana². Una fatwa dell'Azhar del 10 giugno 1968 va in questo senso³. Parte dall'idea che i druzi pronunciano la formula "Non c'è altro dio che Dio, e Maometto è il suo Profeta", e rispettano i doveri musulmani; di conseguenza, non si può trattarli come non musulmani. Aggiunge che tale comportamento creerebbe divisione fra i musulmani. Forti di questa fatwa, i druzi del Libano e della Siria si fanno anche passare per musulmani⁴. Questo punto di vista non è condiviso dai loro correligionari in Israele che affermano in un sito Internet che la religione drusa è una religione indipendente del giudaismo, del cristianesimo, e dell'islam⁵. È anche l'opinione dominante fra i musulmani. Ibn-Taymiyyah (d. 1328) tratta i druzi come apostati e miscredenti e raccomanda di sterminarli, rifiutando anche il loro pentimento per il fatto che praticano la dissimulazione⁶. La stessa opinione è espressa da parte d'Ibn-'Abidin (d. 1836)⁷, di Muhammad Ras, di Muhammad Rashid Rida (d. 1935)⁸ e di due fatwa dell'Azhar del dicembre 1934 e del maggio 1997⁹. Anwar Yassyn spiega questo atteggiamento ambivalente con il fatto che i druzi praticano la dissimulazione nei confronti dei musulmani per salvaguardare la loro esistenza, e i musulmani praticano la dissimulazione con i druzi per condurli all'islam¹⁰.

Viste le minacce che gravano sui druzi, il cui numero non raggiunge il milione, è poco probabile che le loro autorità religiose cedano sul principio della dissimulazione in un oceano immenso di musulmani che rifiutano la libertà di religione come lo si intende in occidente. Un autore musulmano dice a tale riguardo:

È chiaro che questi sono apostati che hanno abbandonato l'islam perché hanno abbandonato l'adorazione di Dio ed hanno negato i doveri e le leggi dell'islam. È indispensabile diffondere l'islam fra loro e allontanarli dai loro capi religiosi che continuano ad insistere su queste stupidità e questi errori mitici che umiliano la ragione umana. Così cadrà il velo dinanzi agli occhi di molti di loro che sguazzano nel fango senza fine¹¹.

Questo autore rimprovera alle case editrici di pubblicare i manoscritti della corrente esoterica con il pretesto che appartengono ad un patrimonio culturale che occorre salvaguardare e che costituiscono libri di storia che bisogna proteggere della scomparsa¹². Non è dunque certo che qualora i druzi volessero pubblicare i propri libri sacri, i musulmani lo permetteranno, soprattutto se comportano attacchi diretti contro Maometto e 'Ali (d. 661). Segnaliamo qui che le *Epistole della saggezza* ed altri libri sui druzi pubblicati da parte dei loro avversari lo sono stati senza menzione della casa

¹ Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 211.

² Yassyn: Al-'aqidah al-durziyyah, p. 97-100; Yassyn: Bayn al-'aql wal-nabi, p. 259-269.

³ Fatwa pubblicata dalla rivista drusa Majallat al-duha, gennaio 1968, p. 30. Fu pubblicata anche nel giornale kuwetiano Al-Qabas il 2 ottobre 1983 (v. il testo: in <http://www.alsaha.com/sahat/Forum2/HTML/002983.html>). Questa fatwa non appare nel sito dell'Azhar: <http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp>.

⁴ La fatwa dell'Azhar del 1968 è citata dal druzo Siriano Abu-Turabi: Man hum al-muwahhidin p. 13, e dal druzo libanese Abu-Khzam: Islam al-muwahhidin, p. 282.

⁵ <http://www.geocities.com/Baja/Outback/9277/d1.htm>.

⁶ Ibn-Taymiyyah: Al-fatawa, vol. 35, p. 155-162.

⁷ Ibn-'Abidin: Rad al-muhtar, vol. 3, p. 297-298.

⁸ Rida: Fatawa, vol. 1, p. 276.

⁹ <http://www.elazhar.com/Ftawa/Default.asp?Lang=a&ViewNo=&Action=View&Doc=Doc1&n=3982&StartFrom=3977&Total=11>

¹⁰ Yassyn: Al-'aqidah al-durziyyah, p. 100.

¹¹ Al-Khatib: Al-harakat al-batiniyyah, p. 317.

¹² *Ivi*, p. 440.

editrice o sotto pseudonimi. Qui, la parola attribuita a Maometto riprende tutto il suo senso: "Quello che non dissimula non ha teste". Comprendete: "Quello che non dissimula rischia di perdere la sua testa".

IV. Valutazione degli interessi e scelta delle priorità

1) Importanza delle priorità

La fede in Dio, le preghiere, il matrimonio, il divieto di rubare, la sanzione di tagliare la mano al ladro, l'indossare il velo da parte della donna e il portare la barba da parte dell'uomo e l'impiego degli stuzzica denti, costituiscono obblighi che il musulmano deve rispettare perché costituiscono ordini divini, sia che essi siano giustificabili razionalmente che non. Questi obblighi non sono tuttavia tutti uguali e il musulmano deve sapere, in funzione del luogo e del tempo, quale di queste norme ha la priorità.

È in questa prospettiva che i giuristi trattano della dispensa, dell'astuzia e della dissimulazione che servono a scegliere le norme più adeguate. Questo problema si pone in qualsiasi scala di valori. Gesù rimproverava alle autorità religiose del suo tempo: "Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che pagate la decima della menta, dell'aneto e del cumino, e trasgredite le prescrizioni più gravi della legge: la giustizia, la misericordia e la fedeltà. Queste cose bisognava praticare, senza omettere quelle. Guide cieche, che filtrate il moscerino e ingoiate il cammello" (Mt 23:23-24).

A volte, la scelta tra varie norme dipende dal buon senso, ed è facile decidere. Così, se all'ora della preghiera qualcuno è in pericolo, occorre rinviare la preghiera e salvare la vita della persona in pericolo: la preghiera può aspettare, la vita no. Tuttavia, anche in questo caso, coloro che si attaccano letteralmente alla legge possono avere difficoltà. I ladri nella zona ebraica ortodossa di Gerusalemme approfittano del sabato quando il proprietario è assente per svaligiarne l'appartamento, tenendo conto che il vicino non utilizzerà il telefono per chiamare la polizia.

Una questione può implicare molti parametri che rendono la scelta più delicata. Per questa ragione gli studiosi religiosi musulmani hanno sviluppato due rami del diritto chiamati *fiqh al-muwazanat* (scienza della pesatura) e *fiqh al-awlawiyyat* (scienza delle priorità). Questi rami acquisiscono sempre più importanza tanto nei paesi musulmani che nei paesi non musulmani con le crescenti rivendicazioni dei musulmani di applicare le leggi religiose in tutti gli aspetti della vita. Poiché non si può avere tutto allo stesso tempo, occorrerebbe definire una norma sulla quale insistere e quelle cui riservare successive battaglie. Per fare un paragone, nessuno può inghiottire un'intera salsiccia in un solo colpo; occorre prima farla a pezzetti per poterla poi mangiare senza correre il rischio di strangolarsi.

In questa sede ci concentreremo su due libri d'Al-Qaradawi largamente diffusi e pubblicati a molte riprese: "La scienza delle priorità: nuovo studio alla luce del Corano e della Sunnah"¹ e "Le priorità del movimento musulmano nella prossima tappa"². Al-Qaradawi intende per "movimento musulmano" "l'azione popolare collettiva organizzata che mira a fare ritornare l'islam a dirigere la società ed a guidare la vita, tutta la vita"³. Lo scopo del suo primo libro è di soppesare i vari interessi e di classificarli per ordine di priorità, sulla base del Corano e della Sunnah.

2) Qualsiasi cosa al suo tempo

Al-Qaradawi dice che Maometto, all'inizio della sua missione, aveva proibito ai suoi compagni di demolire gli idoli chi si trovavano attorno alla Kaaba o di battersi anche quando erano attaccati. Fu soltanto quando i musulmani divennero più forti che la guerra santa e la distruzione degli idoli furono prescritte. Cita il versetto:

¹ Al-Qaradawi: *Fi fiqh al-awlawiyyat*.

² Al-Qaradawi: *Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah*.

³ *Ivi*, p. 13.

Non hai visto coloro ai quali fu detto: "Abbassate le mani, eseguite l'orazione e pagate la decima"? Quando fu loro ordinato di combattere, ecco che una parte di loro fu presa da un timore per gli uomini, come timore di Allah o ancora maggiore, e dissero: "O Signor nostro, perché ci hai ordinato la lotta? Se potessi rinviarci il termine!". Di': "È infimo il godimento di questo mondo, l'Altra vita è migliore per chi è timorato [di Allah]. Non subirete neanche un danno grande come una pellicola di dattero (4:77).

Aggiunge poi che qualsiasi cosa ha il suo tempo e che se ci si affretta prima che questo tempo arrivi, spesso si causa un danno¹.

3) Rispetto delle priorità

Gli obblighi prescritti nel diritto musulmano devono essere rispettati secondo il loro grado di priorità. Al-Qaradawi cita un esempio del Corano:

Metterete sullo stesso piano quelli che danno da bere ai pellegrini e servono il Sacro Tempio e quelli che credono in Allah e nell'Ultimo Giorno e lottano per la Sua causa? Non sono uguali di fronte ad Allah. Allah non guida gli ingiusti. Coloro che credono, che sono emigrati e che lottano sul sentiero di Allah con i loro beni e le loro vite hanno i più alti gradi presso Allah. Essi sono i vincenti (9:19-20).

Questo passaggio stabilisce l'ordine degli obblighi a carico del musulmano. Pone la fede in Dio e la guerra santa prima del dissetare i pellegrini e del mantenimento della moschea sacra. Questo ordine di priorità non è rispettato dai musulmani d'oggi, come lo dimostrano gli esempi seguenti:

- ▶ Ogni anno, circa due milioni di musulmani vanno in pellegrinaggio alla Mecca, di cui appena il 15% vi va per la prima volta. Gli altri ripetono l'esperienza e spendono somme enormi anziché versarle per sostenere i musulmani nella loro guerra in Palestina o in Bosnia, costruire ospedali o realizzare altri obiettivi benefici per i musulmani. Ora, questi atti passano prima del pellegrinaggio che il Corano prescrive una sola volta nella vita a quelli che ne hanno i mezzi; la ripetizione del viaggio è dunque volontaria e superflua. I pellegrini preferiscono spendere il proprio denaro per vantarsi di avere fatto il pellegrinaggio, mentre dimenticano il dovere di sostenere i loro genitori. Ora, il dovere di sostenere i genitori passa prima del dovere di fare il pellegrinaggio.
- ▶ I musulmani offrono denaro per costruire moschee in città che ne contano già molte, ma sono riluttanti a versare del denaro per altri obiettivi più benefici per i musulmani come la costruzione degli ospedali².
- ▶ I musulmani si preoccupano più di combattere le cose abiette anziché le cose vietate. Così, si infiammano in discussioni concernenti le immagini, le canzoni ed il velo, cercando di forzare la gente ad adottare il loro punto di vista mentre chiudono gli occhi sulle questioni relative alla sopravvivenza della nazione musulmana³.

In questi esempi, Al-Qaradawi ricorda le categorie degli interessi che abbiamo esposto nel capitolo III.

4) Priorità della qualità sulla quantità

Nel diritto musulmano occorre tenere conto non della quantità, ma della qualità, escludendo in tal modo il concetto della maggioranza. La virtù non si trova necessariamente dal lato del più grande numero, anzi è il contrario. Il Corano dice a tale riguardo:

Se obbedisci alla maggior parte di quelli che sono sulla terra ti allontaneranno dal sentiero di Allah: seguono [solo] congetture e non fanno che mentire (6:116).

Perché mai, tra le generazioni che vi precedettero, le persone virtuose che proibivano la corruzione della terra (e che salvammo) erano poco numerose, mentre gli ingiusti si davano al lusso di cui godevano e furono criminali? (11:116).

¹ *Ivi*, p. 36.

² V. Al-Qaradawi: *Hajatuna ila fiqh al-awlawiyyat*, 1a parte, nel suo sito; Al-Qaradawi: *Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah*, p. 39-45; Al-Qaradawi: *Fi fiqh al-awlawiyyat*, p. 16-20.

³ Al-Qaradawi: *Fi fiqh al-awlawiyyat*, p. 47.

Alcuni, dice Al-Qaradawi, si compiacciono a ripetere il detto di Maometto: "Sposatevi e moltiplicatevi perché con voi voglio fare concorrenza alle altre nazioni". Tuttavia, Maometto non si elogierà per il gran numero di ignoranti e di perniciosi, ma della gente per bene, attiva ed utile. Dio dà la vittoria non al numero ma alla fede ed alla forza di volontà. I musulmani sono oggi più di un miliardo ma sono umiliati ovunque.

Non occorre neppure abbandonarsi all'apparenza. Il Corano dice degli ipocriti: "Quando li vedi, sei ammirato dalla loro prestanza" (63:4). Maometto dice: "L'uomo grande e grosso si presenta al giorno della resurrezione ma non avrà neppure il peso dell'ala di una zanzara"; "Dio non osserva i vostri corpi e la vostra figura, ma i vostri cuori"¹.

5) Priorità della conoscenza sull'azione

Nel diritto musulmano, la conoscenza passa prima dell'azione. È una condizione per parlare bene e agire bene. Al-Bukhari (d. 870) ha intitolato un capitolo della sua raccolta dei detti di Maometto: "La conoscenza prima della parola e dell'azione". Al-Qaradawi dimostra ciò con due versetti del Corano:

Sappi che in verità non c'è Dio all'infuori di Allah e implora perdono per la tua colpa e per i credenti e le credenti (47:19).

Tra i servi di Allah solo i sapienti Lo temono (35:28).

Nel primo versetto la conoscenza passa prima del perdono e nel secondo, conduce al timore di Dio. Il califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) diceva: "Quello che agisce senza conoscenza ha fatto più male che bene"².

6) Priorità della facilità sulla difficoltà nella religione

Il Corano incita alla libertà:

Allah vi vuole facilitare e non procurarvi disagio (2:185).

Allah vuole alleviare [i vostri obblighi] perché l'uomo è stato creato debole (4:28).

Inviando Abu-Musa e Mu'adh in Yemen, Maometto raccomandò loro: "Rendete le cose facili e non difficili, predicate e non rivoltate, siate compiacevoli". Diceva a coloro che pregavano di non prolungarla troppo perché fra i presenti c'erano vecchi, malati o persone occupate. Secondo questo precetto, Al-Qaradawi dice che ogni volta che si trovava di fronte a due pareri giuridici divergenti, sceglieva quello che era più facile.

Le dispense previste dal Corano per il malato ed il viaggiatore appartengono a questa visione. Nella stessa prospettiva occorrerebbe riconoscere che le norme cambiano secondo il tempo e il luogo. Così, secondo Al-Qaradawi, occorre rinunciare alla divisione classica del mondo tra terra d'islam e terra di guerra, come pure alla concezione secondo la quale la guerra è lo stato normale tra i musulmani ed i non musulmani. Queste norme non convengono al nostro tempo e non ci sono basi certe su cui legittimarle. Al contrario, ci sono testi che le contraddicono. Così, il Corano dice:

O uomini, vi abbiamo creato da un maschio e una femmina e abbiamo fatto di voi popoli e tribù, affinché vi conoscesti a vicenda (49:13).

Egli è Colui che nella valle di Mecca ha trattenuto da voi le loro mani e da loro le vostre, dopo avervi concesso la supremazia (48:24).

Il primo versetto parla di conoscenza e non di guerra; nel secondo Dio accorda alle due parti in guerra la grazia della fine dei combattimenti.

Secondo Al-Qaradawi la guerra nel passato si giustificava con il fatto che i dirigenti politici di quei tempi impedivano di predicare la fede musulmana. Occorreva dunque sottomettere i non musulmani per eliminare l'ostacolo alla propagazione della religione. Oggi c'è la libertà di trasmettere la religione con vari mezzi, senza barriere.

¹ *Ivi*, p. 41-47.

² *Ivi*, p. 57-61.

Sempre nella prospettiva della facilità, occorrerebbe reintrodurre gradualmente il diritto musulmano. Non si può imporre il diritto musulmano di un solo colpo ed eliminare le leggi ereditate dal colonialismo. Per giungervi occorre preparare la società mentalmente e moralmente e trovare alternative conformi al diritto musulmano che possano sostituire le norme vietate attuali. Al-Qaradawi cita il caso del califfo 'Umar Ibn 'Abd-al-'Aziz (d. 720) al cui figlio chiedevano di agire subito per porre fine alla corruzione. Il califfo gli rispose: "Non ti affrettare figlio mio. Dio ha rimproverato il vino nel Corano due volte prima di proibirlo la terza volta. Se impongo alla gente la retta via in un solo colpo temo che la abbandoneranno interamente e si rivolteranno"¹.

7) Priorità nelle azioni

La priorità nelle azioni dipende da molti criteri:

- ▶ La durata: un detto di Maometto afferma: "Il migliore degli operai per Dio è quello che persevera, anche se fa poco". Pertanto, non occorre troppo esagerare nella preghiera per non stancarsi².
- ▶ Il profitto altrui: nel passaggio coranico 9:19-20 summenzionato, il Corano preferisce il combattimento al pellegrinaggio perché questo ultimo va a vantaggio soltanto del pellegrino mentre il combattimento va a vantaggio della Comunità. In numerosi detti, Maometto considera l'acquisizione della conoscenza superiore alla devozione. Pertanto, i giuristi musulmani privano quello che si dedica alla devozione dalla propria parte dell'imposta legale, ma non il dotto. Quello che prega, prega per sé stesso, mentre la conoscenza del dotto è vantaggiosa alla Comunità. Fra le azioni, la più meritevole è quella più vantaggiosa per la comunità. Inoltre, più l'azione dura nel tempo, più è meritevole. Da qui la priorità delle fondazioni di beneficenza che durano su un'elemosina specifica. Maometto dice: "Se l'uomo muore, i suoi atti finiscono tutti tranne tre: un'elemosina che dura, una conoscenza che frutta e un figlio giusto che prega per lui". La persona continua dunque a ricevere i frutti di questi atti dopo la sua morte³.
- ▶ L'obbligo individuale (*fard 'ayn*) che una persona deve compiere passa prima dell'obbligo collettivo (*fard kifayah*) che è ritenuto compiuto quando un numero sufficiente di persone se ne incarica. Così, occuparsi dei genitori passa prima dell'impegno nel *Jihad* offensivo, quello intrapreso contro il nemico che si trova sulla sua terra. Se, invece, il *Jihad* è difensivo e il capo di Stato dà l'ordine di marcia a tutti per fermare l'aggressione del nemico, allora la guerra diventa individuale e passa prima dei genitori. Gli obblighi collettivi variano in importanza. Così, la società deve vegliare collettivamente a garantire che le persone siano competenti nei vari settori di cui ha bisogno: dotti religiosi, giuristi, medici, macellai, ecc.. Se un settore resta libero, la priorità deve essere data a questo settore. Così, Al-Ghazali (d. 1111) rimproverava ai suoi contemporanei di occuparsi troppo del *fiqh*, mentre si trascurava la medicina al punto di non trovare che medici ebrei o cristiani⁴.
- ▶ L'obbligo verso gli umani passa prima dei diritti che appartengono strettamente ed esclusivamente a Dio. Così, il musulmano è obbligato a fare il pellegrinaggio e pagare il debito. Deve cominciare per pagare il debito prima di fare il pellegrinaggio, a meno di essere sicuro che sarà sempre in grado di pagare il debito al suo ritorno. Il debito passa anche prima del martire. Un detto di Maometto afferma: "Dio perdona al martire ogni peccato eccetto il debito". Dice anche: "Se un uomo muore martire e ritorna alla vita per morire martire nuovamente varie volte non entrerà nel paradiso fino a quando non avrà saldato i suoi debiti". Se qualcuno prende una parte del bottino che non gli spetta e muore martire non sarà considerato tale e finirà all'inferno. Ad esempio, un giorno, un uomo morì durante una

¹ *Ivi*, p. 83-93.

² *Ivi*, p. 101-103.

³ *Ivi*, p. 104-109.

⁴ *Ivi*, p. 139-141.

battaglia; tuttavia Maometto rifiutò di pregare personalmente per lui giustificando il suo rifiuto con il fatto che quell'uomo accaparrò ingiustamente un bottino che non valeva più di due soldi¹.

- I diritti della Comunità passano prima dei diritti dell'individuo. Si ritiene che l'individuo non può sopravvivere senza la Comunità. Così, nell'esempio summenzionato, quando la guerra diventa difensiva e il capo dello Stato chiama alla guerra per difendere il paese, la guerra passa prima del diritto dei genitori. I figli devono andare in guerra, anche se i genitori hanno bisogno di loro e glielo proibiscono. Se i musulmani sono presi come schermi umani dal nemico, è permesso uccidere questi musulmani per superare il nemico e salvaguardare la Comunità. È la norma del male inferiore. Inoltre in caso di guerra, il capo dello Stato può creare imposte più elevate ciò che è prescritto della legge religiosa, e ciò, per difendere la Comunità².
- La fedeltà verso la Comunità musulmana passa prima della fedeltà tribale o individuale. Così, Maometto dice: "Quello che si fa uccidere sotto la bandiera di un clan, appartiene ad un clan o sostiene un clan, morirà come se fosse nel periodo pre-islamico". Il musulmano deve raggiungere la Comunità musulmana e non allontanarsene. Si riporta che Maometto ha ordinato a qualcuno che aveva pregato solo nella moschea, fuori delle file della Comunità di rifare la sua preghiera. Il musulmano non deve digiunare solo, anche se vede la luna di Ramadan, né porre fine al digiuno solo, anche se vede la luna del mese di Shawwal. Deve digiunare e porre fine al digiuno con la Comunità³.

¹ *Ivi*, p. 142-144.

² *Ivi*, p. 145-147.

³ *Ivi*, p. 148-153.

Parte IV. L'applicazione del Diritto musulmano nel tempo e nello spazio

Ogni musulmano è tenuto, in virtù della propria fede, a sottostare al diritto musulmano. Vedremo in questa parte i problemi che pone l'applicazione di questo diritto nel nostro tempo sia nei paesi islamici che in Occidente.

Capitolo I. L'applicazione del diritto musulmano nei paesi musulmani

I. Recupero da parte dello Stato del suo potere legislativo

1) Codificazione del diritto musulmano e ricezione del diritto straniero

Come abbiamo visto nella prima parte, lo Stato musulmano non ha potere legislativo. Ha tuttavia tentato di recuperare questo potere, già sotto l'impero ottomano, sia con la codificazione del diritto musulmano, sia mediante la ricezione del diritto straniero.

In materia di codificazione, si segnalerà in particolare la promulgazione della *Majallah*, elaborata tra il 1869 e il 1876. Il rapporto della Commissione incaricata di quest'opera indica le ragioni di questa inversione di tendenza: difficoltà nel ricorrere ai testi giuridici; mancanza di persone competenti in materia di diritto sacro; opinioni divergenti nell'ambito della scuola hanafita; cambiamento dei tempi; inadeguatezza delle leggi esistenti nel trattare tutte le questioni. Lo Sceicco islamico, la più alta autorità religiosa dopo il califfo, considerando che il compito di compilazione gli appartenesse, ha impedito che la Commissione si occupasse della questione del diritto di famiglia e delle successioni. È soltanto nel 1917 che l'impero ottomano promulgò un codice del diritto della famiglia.

Ma è soprattutto con l'adozione di codici stranieri che l'impero ottomano ha paradossalmente affermato la sua sovranità legislativa relegando il diritto musulmano al ruolo di diritto storico. Così, l'impero promulgò nel 1840 un codice penale basato su leggi musulmane e moderne, sostituito nel 1858 dal codice francese del 1810. Nel 1850 poi, adottò il codice di commercio francese del 1807. Dopo la fine dell'impero nel 1924, la Turchia si diresse ancora di più verso i codici europei. Il codice penale fu ripreso da quello italiano, il codice di commercio dalla Germania, il codice di procedura civile dalla Germania e dalla Svizzera, ed ancora il codice civile ed il codice delle obbligazioni dalla Svizzera. Menzioniamo di seguito alcune delle motivazioni avanzate dal ministro della giustizia, Mahmud Essad, per l'adozione del codice svizzero:

- ▶ Carattere incompleto della *Majallah*. Questo codice contiene appena 300 articoli che soddisfanno le necessità moderne. Il resto "è soltanto un mucchio di regole di diritto così primitive da non soddisfare affatto le esigenze della Turchia".
- ▶ Immutabilità delle norme religiose sulle quali si basa la *Majallah*: "Gli Stati le cui leggi si basano sulla religione diventano incapaci, dopo un breve lasso di tempo, di soddisfare le esigenze del paese e della nazione, essendo le religioni espressione di precetti immutabili... Le leggi religiose, in presenza della vita che avanza senza tregua, non sono altro che parole vuote di senso e forme senza valore. L'immutabilità è una necessità dogmatica religiosa. Così, la necessità per le religioni di non essere più che un semplice affare di coscienza è diventata uno dei principi della civiltà moderna ed una delle differenze caratteristiche tra la vecchia e la nuova civiltà".
- ▶ Le leggi religiose impediscono il progresso: "Le leggi ispirate dalle religioni rimandano le società nelle quali sono applicate alle epoche primitive dove sono nate, e costituiscono fattori insormontabili che impediscono il progresso".
- ▶ Necessità di unificare la legge: "Per gli stati che hanno cittadini appartenendo a religioni diverse, il dovere di rompere con la religione si impone con ancora più forza. Altrimenti non sarebbe possibile decretare leggi applicabili a tutta la Comunità. D'altra parte, se si dovessero creare leggi per ogni minoranza confessionale, l'unità politica e sociale della nazione sarebbe infranta".

- Necessità di separare la religione dallo Stato: "Il ruolo delle leggi moderne è stabilire una separazione tra le leggi e precetti religiosi. Se non fosse così verrebbe istituzionalizzata una tirannia inammissibile nei confronti dei cittadini che professano una religione diversa rispetto a quella adottata dallo Stato.... Quando la religione ha voluto governare le società umane, è divenuta lo strumento di arbitrio dei sovrani, dei despoti e dei forti. Separando il potere temporale da quello spirituale, la civiltà moderna ha salvato il mondo da numerose calamità e ha concesso alla religione un trono imperituro nella coscienza dei credenti"¹.

Il recupero del potere legislativo viene accelerato dal recupero del potere giudiziario. L'articolo 42 del Trattato di Losanna del 1923 enuncia: "Il governo turco concorda nell'adottare, in relazione alle minoranze non musulmane, relativamente al loro statuto familiare o personale, ogni disposizione che permetta di regolare tali questioni secondo le usanze di queste minoranze. Queste disposizioni saranno elaborate da commissioni speciali composte in numero uguale di rappresentanti del governo Turco e di rappresentanti di ogni minoranza interessata. In caso di divergenze, il governo turco ed il Consiglio della Società delle Nazioni, nomineranno di comune accordo un arbitro scelto fra i giuristi europei". Questo significa in realtà il mantenimento delle leggi e delle giurisdizioni comunitarie. Questa situazione cambia con la promulgazione di una legge dell'8 aprile 1924 che abolisce i tribunali religiosi musulmani. Con l'adozione del codice civile svizzero, le Comunità non musulmane hanno rinunciato ai loro privilegi.

Lo stesso fenomeno può essere osservato in un altro grande paese musulmano come l'Egitto che dipendeva dall'impero ottomano ed era sottomesso alle sue leggi. I trattati conclusi tra l'impero e le potenze straniere, ed in particolare le convenzioni, erano applicabili all'Egitto. I negoziati con le potenze straniere sono terminati il 28 giugno 1875 con l'adozione dei cosiddetti codici misti: il codice civile, il codice di commercio, il codice di commercio marittimo, il codice di procedura civile e commerciale, il codice penale ed il codice di procedura penale. Si tratta di una ricezione quasi in blocco della legislazione francese con alcune modifiche. La convenzione di Montreux del 1937 stabilì un periodo transitorio che si estendeva fino al 1949 in seguito al quale l'Egitto recuperava interamente la sua sovranità legislativa e giudiziaria. In questo stesso anno l'Egitto adottò il suo famoso codice civile ispirato ad una ventina di codici latini, di codici germanici e di codici detti indipendenti. Questo codice, in seguito, è servito da base per altri codici di paesi arabi, sostituendo in tal modo la *Majallah*. E' il caso di Libia, Siria, Iraq, Algeria, Giordania, Kuwait ed Emirati Arabi Uniti. Costituisce anche la base del progetto di codice civile unificato della Lega Araba e del progetto di codice civile unificato del Consiglio dei paesi Arabi del golfo.

Si osserverà tuttavia che il Codice civile egiziano non comprende disposizioni riguardanti lo statuto personale, che è rimasto di competenza delle varie Comunità religiose. Queste Comunità avevano anche conservato le loro prerogative giudiziarie in questi settori, avendo ciascuna il proprio tribunale. L'Egitto ha abolito questi tribunali con la legge 462 del 1955, ma non è riuscito ad unificare il diritto di famiglia. Questo ultimo è sempre disciplinato dalle leggi proprie delle 15 diverse Comunità religiose: una musulmana, quattro ortodosse (coopti, greci, armeni e siriani), sette cattolici (coopti, greci, armeni, siriani, maroniti, caldei e latini), una protestante (in molti gruppi) e due ebrei (karaiti e rabbiniti). Altri paesi, come la Giordania, la Siria, il Libano e l'Iraq hanno mantenuto tanto i tribunali che le leggi delle Comunità religiose.

2) Le tracce del Diritto musulmano

Senza entrare nell'evoluzione giuridica dei paesi arabo-musulmani, si può dire che il loro sistema giuridico è composto soprattutto di leggi ispirate al diritto occidentale, a partire dalla Costituzione, il codice civile, il codice penale, il codice di procedura civile e penale, il diritto amministrativo, ecc.. A parte queste leggi, questi paesi hanno conservato leggi islamiche nel settore dello status personale e, per alcuni, del diritto penale, come nel caso dell'Arabia Saudita. A parte l'Egitto i paesi

¹ Testo della motivazione si trova all'inizio del codice civile turco, Costantinopoli, 1928, p. XII-XVI. Sulla ricezione delle leggi straniere da parte dell'impero ottomano, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: *L'impact de la religion*, p. 91-93.

che hanno Comunità religiose non musulmane hanno anche mantenuto le loro leggi sullo status personale e i loro tribunali. La Turchia è il paese musulmano che ha conosciuto l'evoluzione più profonda, poiché ha unificato tanto i tribunali che le leggi in questo settore molto delicato, scegliendo il codice civile svizzero.

Il diritto musulmano non ha perso invece la sua influenza negli altri settori. Ci limitiamo qui a esaminare la situazione in Egitto:

In materia di diritto civile, il diritto musulmano appare sotto quattro forme:

- ▶ Rinvio: in materia della determinazione degli eredi e delle loro parti ereditarie e la devoluzione dei beni successori (articolo 875) e del testamento (articolo 915).
- ▶ Ripresa di istituzioni dai precedenti codici civili misto ed indigeno (portandovi a volte alcune modifiche o complementi): la vendita nell'ultima malattia (articoli 477-478), la capacità (articoli 44-49), la preemzione (articoli 935-948), il regolamento dei debiti successori (articoli 891-898), la donazione (articoli 486-504).
- ▶ Introduzione di nuove norme musulmane che non esistono nei vecchi codici: la teoria dell'abuso di diritto (articoli 4-5), il principio dell'imprevisto (articolo 147 alinea 2), la cessione del debito (articoli 315-322), la seduta contrattuale (articolo 94), ecc¹.
- ▶ Il diritto musulmano serve da fonte secondaria, dopo il diritto consuetudinario, per colmare le lacune, nel senso dell'articolo 1 del codice civile egiziano che precisa:
 - 1) La legge si applica a tutte materie alle quali può riferirsi la lettera od il senso di una sua disposizione.
 - 2) Nei casi non previsti dalla legge il giudice decide secondo consuetudine e, mancando questa, secondo i principi del diritto musulmano. In difetto di questi principi, il giudice avrà ricorso al diritto naturale ed alle norme di equità.

In materia penale, l'Egitto ha promulgato nel 1876 un primo codice penale e codice di procedura penale misti di ispirazione francese, applicati dai tribunali misti creati in Egitto nel 1875. Questi due codici sono stati alla base del codice penale indigeno e del codice di procedura penale indigena del 1883, applicati dai tribunali indigeni. Questi due ultimi sono stati sostituiti nel 1904 da altri due codici che hanno tenuto conto, oltre ai codici francesi, di quelli del Belgio, dell'Italia, dell'India e del Sudan. Questi codici furono sostituiti dal codice penale del 1937 e dal codice di procedura penale del 1950.

Il codice penale attuale non fa menzione del diritto musulmano che in due dei suoi articoli:

Articolo 7 – In nessun caso le disposizioni del presente codice pregiudicheranno i diritti individuali dedicati dal diritto musulmano.

Articolo 60 - Le disposizioni del codice penale non si applica agli atti commessi in buona fede ai sensi di un diritto riconosciuto dal diritto musulmano.

È anche da segnalare l'articolo 381 del codice di procedura penale secondo il quale il tribunale deve sollecitare una fatwa non vincolante del Mufti della repubblica prima di comminare la pena di morte.

Ma è con la Costituzione che il diritto musulmano ricopre il ruolo più importante. Tutte le costituzioni che l'Egitto ha conosciuto stabiliscono che l'Islam è la religione di Stato, ad eccezione della costituzione provvisoria della RAU (Repubblica Araba Unita) del 1950 vista l'assenza di tale clausola nella costituzione siriana.

Questa disposizione appariva nell'articolo 149 della prima costituzione del 1923, e nell'articolo 138 della seconda costituzione del 1930. Dopo la rivoluzione del 1952, questa disposizione fu messa all'inizio della costituzione: articolo 3 della costituzione del 1956; articolo 5 della costituzione del 1964. L'articolo 2 della costituzione del 1971 è andato ancora più lontano; enuncia: "L'islam è la religione di Stato. La lingua araba è la lingua ufficiale. I principi del diritto musulmano sono una fonte principale della legislazione". L'ultima parte di questo articolo è stata modificata dal referendum del 22 maggio 1980 per diventare: "I principi del diritto musulmano sono la fonte

¹ Al-Sanhuri: Al-wasit fi sharh al-qanun al-madani, vol. I, p. 65-67.

principale della legislazione" (*mabadi' al-shari'ah al-islamiyyah al-masdar al-ra'isi lil-tashri'*)¹. Per capire questa modifica costituzionale si dispone di un rapporto della "Commissione speciale incaricata della modifica della costituzione"².

La modifica, dice il rapporto, si è limitata ad aggiungere l'articolo definito prima dei termini "fonti principali". Così, l'articolo 2 "obbliga il legislatore a rivolgersi alle norme del diritto musulmano, ed a non rivolgersi ad altri diritti, per trovarvi ciò di cui ha bisogno. Se non trova testi chiari nel diritto musulmano, gli altri mezzi di deduzione delle norme attraverso le fonti dell'*ijtihad* nel diritto musulmano permettono al legislatore di giungere alle norme necessarie non violando i Fondamenti ed i principi generali del diritto musulmano".

Il rapporto divide le norme musulmane in due categorie:

- Norme certe in quanto alla loro fonte ed al loro senso (*qat'iyyat al-thubut wal-dalalah*) non richiedenti nessuno sforzo d'interpretazione (*ijtihad*).
- Norme sottoposte all'*ijtihad*, perché la loro fonte o il loro senso sono congetturali (*dhanniyyah*). Queste norme sono soggette al cambiamento nello spazio e nel tempo, dando luogo a diverse scuole musulmane, o a opinioni divergenti all'interno della stessa scuola. Questo ha conferito al diritto musulmano un'elasticità ed una vitalità che permette di dire che il diritto musulmano è buono sempre ed ovunque. Così, l'usanza e gli interessi non regolati (*al-masalih al-mursalah*) nelle loro condizioni legali costituiscono due fonti importanti del diritto musulmano; aprono la porta dinanzi allo sforzo d'interpretazione (*ijtihad*) per dedurre norme conformi ai Fondamenti ed ai principi generali del diritto musulmano per fare fronte alle evoluzioni ideologiche, sociali ed economiche della società. Queste norme secondarie (*far'iyyah*) cambiano da un periodo all'altro, e da un luogo all'altro, realizzando così gli obiettivi generali (*al-maqasid al-'ammah*) del diritto musulmano.

Il rapporto precisa:

Il fatto di citare il diritto musulmano come "la fonte principale del diritto" dissipa ogni dubbio che potrebbero avere coloro che intendessero limitare la deduzione delle norme musulmane dai soli libri dei giuristi (*fuqaha'*) del passato, impedendo così la possibilità di trovare delle soluzioni ai nuovi problemi e rapporti sociali che potrebbe incontrare la società, non regolati dai suddetti libri. Questo sarebbe contrario alla lettera ed allo spirito del diritto musulmano, il quale è un diritto elastico, che traccia il quadro generale e le fonti di cui possono essere dedotte le norme per i fatti nuovi nella società.

Cosciente dei problemi che potrebbe porre ai non musulmani fra gli Egiziani l'applicazione del diritto musulmano, il rapporto ricorda che la modifica "garantisce la libertà di credo ai non musulmani fra la gente del libro ai sensi del principio coranico "Non c'è costrizione nella religione" (2:256), e garantisce anche l'uguaglianza tra i musulmani ed i non musulmani nei diritti e nei doveri in virtù del principio "Hanno gli stessi diritti che abbiamo noi, e devono quello che dobbiamo noi". Cita a tal fine gli articoli 40 e 46 della costituzione che evocano questi diritti. Aggiunge che è "generalmente ammesso che ogni testo costituzionale debba essere interpretato in armonia con gli altri testi costituzionali, e non in modo distinto. Deve essere il caso dell'articolo 2 e degli altri articoli della costituzione. Inoltre generalmente si ammette che i principi del diritto musulmano tollerante confermano la sottomissione dei non musulmani fra la gente del libro in materia dello status personale alle loro leggi religiose".

Alla luce di ciò che precede, il rapporto conclude:

- 1) Non c'è dubbio che il diritto d'accesso al settore pubblico, la libertà religiosa e la libertà di culto sono fra i diritti comuni agli Egiziani ai sensi della costituzione ed in conformità con la legge senza distinzione nessuna per ragione di sesso, d'origine, di lingua, di religione o di credenza.

¹ Altre disposizioni costituzionali si riferiscono alla religione in generale ma non hanno la portata dell'articolo suddetto. Segnaliamo qui in particolare gli articoli seguenti:

Articolo 9.1 - La famiglia è alla base della società. È fondata sulla religione, la morale ed il patriottismo.

Articolo 11 - Lo Stato garantisce alla donna i mezzi per conciliare i suoi doveri verso la famiglia con il suo lavoro nella società, la sua uguaglianza con l'uomo nei settori politici, sociali, culturali ed economici, fatte salve le disposizioni del diritto musulmano.

Articolo 40 - I cittadini sono uguali dinanzi alla legge. Sono anche uguali nei diritti ed i doveri pubblici, senza distinzione di razza, d'origine, di lingua, di religione o di credenza.

Articolo 46 - Lo Stato garantisce la libertà di credenza e la libertà dell'esercizio del culto.

² Ta'dil dustur jumhuriyyat Masr al-'arabiyyah, p. 24-28.

- 2) Ogni interpretazione erronea della costituzione in violazione del principio dell'uguaglianza e della libertà di credenza e di culto della gente del libro che viva fra i musulmani costituisce una violazione ovvia della costituzione e del dovere di salvaguardare l'unità nazionale a cui è tenuto ogni egiziano in conformità con l'articolo 60 della costituzione. Inoltre questo è contrario ai principi del referendum accettato da parte del popolo il 19 aprile 1979 relativo al Trattato di pace ed alla ricostruzione dello Stato.

Si può dunque dire che sul piano formale il diritto musulmano copre pochi settori. Ma nella realtà ha un ruolo importante in quasi tutti gli aspetti della vita. Così, serve da riferimento per determinare ciò che è lecito e ciò che è illecito nei settori dell'etica sessuale (promiscuità tra uomini e donne, rapporti sessuali extramatrimoniali, ecc..) e medica (aborto, fecondazione assistita, pianificazione familiare, tabagismo, ecc..), dei vestiti, dei divieti alimentari, dei limiti dello sport, delle restrizioni sul piano artistico e della libertà d'espressione, dell'economia (interessi per debiti ed attività bancarie, scommesse e giochi di sorte, assicurazioni, imposta religiosa, ecc..), del lavoro della donna e la sua partecipazione alla vita politica, dell'integrità fisica (circoncisione maschile e femminile), ecc¹.

Ma gli ambienti religiosi ritengono che il diritto musulmano debba assolutamente regolare tutto, e soprattutto deve sostituire le leggi di origine occidentale. La menzione dell'Islam come religione di Stato e del diritto musulmano come fonte principale del diritto serve loro da leva per mettere in dubbio la ricezione di queste leggi e chiedere il ritorno all'applicazione del diritto musulmano. È ciò che vedremo nel prossimo capitolo che tratta dell'Egitto quale punto di riferimento per gli altri paesi arabi.

II. Resistenza islamista

1) Rifiuto della ricezione delle leggi straniere e ritorno al Diritto musulmano

La corrente islamista è contraria a qualsiasi ricezione del diritto straniero, sia prima che dopo la modifica costituzionale. Infatti, qualsiasi legge la cui fonte è altra rispetto al diritto musulmano sarebbe nulla.

Questa opinione restrittiva si basa su molti versetti coranici fra cui i due passaggi seguenti:

Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti, (...), questi sono gli ingiusti, (...) questi sono gli iniqui (5:44, 45, 47).

Quando Allah e il Suo Inviato hanno decretato qualcosa, non è bene che il credente o la credente scelgano a modo loro. Chi disobbedisce ad Allah e al Suo Inviato palesemente si travia (33:36)².

Questa corrente si è manifestata già nei dibattiti che hanno avuto luogo in occasione della stesura del codice civile egiziano. Al-Hudaybi (d. 1973), guida dei fratelli musulmani, disse:

Vorrei menzionare qui che ho un'opinione in tutta la questione e non soltanto in materia del diritto civile. Questa opinione è una credenza inalterabile e spero che incontrerei Dio senza cambiarne. Non mi sono opposto al diritto civile né oralmente né mediante stampa e non ho detto nulla sul suo contenuto, poiché ritengo che non occorre discuterne (...). La mia opinione è che la legislazione, in tutti i nostri paesi ed in tutto ciò che riguarda la nostra vita, deve basarsi sulle norme coraniche. E se dico il Corano, intendo anche la Sunnah del profeta, preghiera e saluto su di lui, poiché obbedirgli è obbedire a Dio³.

'Odeh, giudice, membro dei fratelli musulmani, condannato a morte nel 1954 da Gamal 'Abd-al-Nasir (d. 1970), scrive: "La costituzione egiziana, la legge positiva, enuncia che la religione ufficiale dello Stato è l'islam. Ciò significa che il sistema musulmano è il sistema di base dello Stato; che l'Islam è la fonte da cui deriva il sistema statale". Ogni legge contraria all'Islam, dice, è contraria alla costituzione, ed i tribunali hanno il diritto di non applicarla⁴.

Gli islamisti considerano il diritto musulmano come diritto divino, un diritto perfetto, sopra qualsiasi altro diritto. La ricezione di un diritto straniero significa in realtà una sfida alla perfezione

¹ Speriamo di potere dedicare un libro a questi settori sui quali abbiamo già scritto un certo numero di articoli (v. nel sito: <http://groups.yahoo.com/group/sami/>).

² 'Odeh: Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah, p. 56-57.

³ Al-qanun al-madani, Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah, vol. I, p. 48.

⁴ 'Odeh: Al-islam wa-awda'uni al-qanuniyyah, p. 63-64.

del diritto musulmano ed alla sua capacità di guidare la società del nostro tempo. Uno studente chiese alla *Commissione saudita sulla fatwa* se la comparazione tra il diritto musulmano ed il diritto positivo avesse sminuito il diritto musulmano. La Commissione rispose che non c'è nulla di male in tale comparazione se il suo scopo è di dimostrare il carattere completo del diritto musulmano e la sua supremazia sulle leggi positive¹. Nel sito dell'*Accademia islamica del fiqh* che dipende dalla lega islamica mondiale (*Rabitat al-'alam al-islami*), si legge fra i suoi obiettivi: "dimostrare la superiorità delle norme musulmane sulle norme del diritto positivo"². Questo non fa che riflettere il detto di Maometto secondo il quale "l'Islam supera e niente può superarlo".

La sacralizzazione del diritto musulmano pone tuttavia un problema: cosa occorre prendere di questo diritto? Gli islamisti auspicano che le norme musulmane attualmente in vigore nei paesi musulmani vengano mantenute e rafforzate. È il caso nel settore del diritto di famiglia con le sue restrizioni contrarie ai diritti umani: divieto del matrimonio di una musulmana con un non musulmano, disuguaglianza in materia successoria tra uomo e donna, ecc... Inoltre, gli islamisti desiderano la soppressione del codice penale attuale per sostituirlo con un codice penale musulmano che comporta delle norme contrarie alla tendenza dell'umanizzazione delle sanzioni e del rispetto della libertà religiosa: amputazione della mano del ladro, lapidazione per l'offesa d'adulterio, applicazione della legge del taglione in caso di colpi e ferite, messa a morte dell'apostata, ecc.. D'altra parte, desiderano proibire il sistema bancario attuale e stabilire un sistema bancario musulmano. Ma l'elenco delle norme musulmane da riabilitare rischia di essere ancora più lungo: divieto di lavorare per le donne, divieto della musica e del cinema, demolizione delle statue, imposizione della *jizyah* (tributo) per i non musulmani ed esclusione di questi ultimi dal Parlamento. E perché non il ritorno alla schiavitù? La questione resta aperta.

Lo sceicco Salah Abu-Isma'il, parlamentare egiziano, difende il ritorno alla schiavitù per le donne dei nemici che cadono nelle mani dei musulmani come prigioniere. Spiega che i musulmani possono decidere in questo caso sia di liberarle senza o con contropartita, sia di ucciderle, sia di ridurle allo stato di prigioniera schiava. Se si decide di ridurre una donna in questo stato, diventa di proprietà di un uomo ai sensi delle norme del diritto musulmano, ed il suo proprietario non può avere rapporti con lei prima che lei abbia i suoi mestruai per assicurarsi che il suo ventre non sia occupato da una gravidanza avuta da un altro uomo (*sic*). Se vede che non è incinta, ha il diritto di coabitare con lei come marito e moglie. Se questa schiava mette al mondo un figlio maschio ed il padre muore, lei viene ereditata da suo figlio a titolo di bene. Ma visto che una madre non può essere in possesso di suo figlio, la prigioniera viene liberata³.

Al-Mawdudi (d. 1979), grande dotto religioso pakistano, replicando ad un autore che nega la schiavitù nell'islam, dice: "L'autore onorato è in grado di indicare una sola norma coranica che elimina la schiavitù in modo assoluto per il futuro? La risposta è certamente no"⁴.

Le citazioni suddette provano che nello spirito dei loro autori l'abolizione della schiavitù è una misura provvisoria e che è possibile reintrodurla. Un libro di un'Egiziana non nasconde il suo timore dinanzi a questa prospettiva. Il ritorno alla schiavitù è una possibilità che non occorre allontanare se un giorno gli integralisti musulmani ritornano al potere⁵.

Un professore egiziano, dottore in diritto alla Sorbonne, propone un progetto di legge in conformità al diritto musulmano che dovrebbe sostituire le convenzioni di Ginevra. Questo progetto precisa all'articolo 202:

Non sarà tenuto conto delle usanze o leggi internazionali nel settore militare se sono contrarie ad uno degli obiettivi del diritto musulmano (*maqasid al-shari'ah*) o violano uno dei suoi testi.

¹ Majallat al-buhuth al-islamiyyah, no. 27, 1990, p. 89-90.

² <http://www.muslimworldleague.org/>.

³ Abu-Isma'il: Al-shahadah, p. 78-79.

⁴ Al-Mawdudi: Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat, p. 64. Mawdudi dedica le pagine 63 a 109 per trattare la questione della schiavitù e delle relazioni sessuali con i prigionieri.

⁵ Masri: Khalf al-hijab, p. 105-112.

Il progetto distingue tra un paese che è conquistato senza guerra a seguito di un trattato di pace ed invece un paese conquistato a seguito di una guerra (articolo 165).

Se un paese è conquistato senza che si combatta una guerra, i cui abitanti hanno un libro rivelato (*Ahl al-kitab*) hanno la scelta tra pagare la *jizyah* (tributo) o il doppio della *zakat* (imposta religiosa) se ripugnano a pagare la *jizyah*. Quanto a quelli che non hanno un libro rivelato, il capo dello Stato è libero di trattarli come *Ahl al-kitab* o dare loro la scelta tra l'islam e la morte (articolo 169 e pp. 134-135). Gli abitanti del paese conquistato sono liberi di rimanere nel paese o di abbandonarlo (articolo 174).

Il progetto evoca in seguito i prigionieri di guerra:

Articolo 191 - Il capo del paese ha il diritto di assegnare la libertà ai prigionieri di guerra, chiedere riscatti contro la loro liberazione (*fida'*) o di ridurli in schiavitù (*yadrib 'alayhim al-riq*).

Articolo 192 - I riscatti per riacquisto dei prigionieri o il loro asservimento fa parte del bottino. I riscatti o i prigionieri asserviti sono distribuiti ai beneficiari del bottino.

Per quanto riguarda i non combattenti, il progetto precisa:

Articolo 52 - 1. È vietato di uccidere le donne, i bambini, i vecchi ed i monaci.

2. Se costituiscono un aiuto per il nemico, saranno presi come prigionieri (*sabyihim*).

3. Se è impossibile prenderli come prigionieri, saranno trattati come combattenti.

Questo vuol dire che, facendo parte del bottino, saranno considerati come schiavi e distribuiti secondo le norme musulmane (articoli 179 e seg.). Per quanto riguarda le donne prigioniere, la proposta di legge enuncia:

Articolo 194 - 1) Chi riceve una donna prigioniera a titolo di bottino non può avere relazioni sessuali immediati con lei.

2) Se non è incinta, è vietato avere rapporti sessuali con lei prima che abbia i suoi mestruai almeno una volta. Se è incinta, i rapporti sessuali non possono avere luogo che dopo il parto ed il periodo di purificazione (*nafas*).

Articolo 195 - Colui che riceve una donna prigioniera a titolo di bottino ha il permesso di goderne immediatamente, ad eccezione dei rapporti sessuali.

La proposta di legge non precisa se le donne di ogni paese conquistato saranno considerate come prigioniere o soltanto quelle dei paesi conquistati dopo una guerra.

Questi riferimenti dimostrano, se necessario, che la domanda di ritornare al diritto musulmano è elastica e può sempre riservarci sorprese. In tanto, chi ha il diritto di dire ciò che fa parte del diritto musulmano e ciò che non ne fa, e qual è la parte di questo diritto da applicare e quella da abbandonare? La risposta a tali questioni dipende dalle forze in campo e dalle possibilità di mettere in pratica le idee ereditate del passato. Gli eccessi dei Talebani in Afghanistan forniscono un esempio lampante.

2) Rifiuto dell'applicazione delle leggi straniere

L'opposizione al diritto d'origine straniera si manifesta a volte con il rifiuto di alcuni giudici islamisti di applicare le leggi statali, contestando la loro costituzionalità.

Il giudice Mahmud 'Abd-al-Hamid Ghurab è un esempio del conflitto che esiste tra il diritto positivo ed il diritto musulmano. Pubblicò nel 1986 un libro di 455 pagine, intitolato *Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah* (Giudizi musulmani come condanna delle leggi positive). Questo libro comprende una selezione di 37 sentenze pronunciate da Ghurab tra il 22 febbraio 1979 ed il 18 maggio 1985, intrecciati con reazioni favorevoli od ostili nella stampa egiziana e straniera. Il libro termina con una conclusione ed un appello ai giudici Egiziani affinché lottino per l'applicazione del diritto musulmano in Egitto. Considera il fatto di rendere la giustizia in conformità con le norme musulmane come la forma di Jihad più nobile. Cita a tal fine la parola di Maometto: "Il Jihad migliore è dire una parola di verità ad un governatore iniquo". Il Jihad della penna, aggiunge, equivale, ed è anche superiore, al Jihad della spada. Nella sua prefazione, 'Ali Jarishah afferma che i giudici, come il resto del personale statale, hanno il diritto, ed anche il dovere di astenersi dall'applicare le leggi contrarie alle leggi di Dio, per le ragioni seguenti:

- La costituzione che fa del diritto musulmano la fonte principale del diritto si rivolge a tutti gli organi statali;

- ▶ Il Corano dice: "Giudica tra loro secondo quello che Allah ha fatto scendere, non conformarti alle loro passioni allontanandoti dalla verità che ti è giunta" (5:48).
- ▶ La proclamazione di fede (*shahadah*) primo pilastro dell'islam, afferma che "non c'è dio altro che Dio"¹.

3) Posizione della Corte costituzionale

La Corte suprema egiziana, creata nel 1969, e la Corte costituzionale suprema che l'ha sostituita dal 1979, si sono dedicate varie volte alla questione dell'applicazione del diritto musulmano nei ricorsi concernenti la costituzionalità delle leggi contrarie al diritto musulmano.

In una decisione del 3 aprile 1976, la Corte suprema ha affermato che l'articolo 2 della costituzione mira ad indurre il legislatore ad ispirarsi nel suo lavoro ai principi del diritto musulmano, senza imporgli una scuola giuridica o un'opinione particolare. Se il legislatore sceglie una soluzione, può imporla a tutti per garantire la stabilità delle relazioni e realizzare la giustizia. L'obbedienza all'autorità pubblica (*waliy al-amr*) in questo caso è obbligatoria per tutti, finché non viola la legge divina e non comanda il peccato (*ma'siyah*)².

In un gran numero di casi, la Corte ha rifiutato di pronunciarsi sulla costituzionalità delle leggi in relazione all'articolo 2, quando la parte non ne ha interesse. In un processo concernente l'articolo 226 del codice civile sugli interessi, la parte reclamante ha rinunciato a richiedere gli interessi. La Corte decise allora che non era più necessario pronunciarsi sulla costituzionalità dell'articolo in questione³.

Quest'articolo, tuttavia, è stato oggetto di un'altra decisione della Corte. Affermò allora un certo numero di principi:

- ▶ Solo la Corte costituzionale suprema ha la competenza giudiziaria di controllare la costituzionalità delle leggi, ai sensi dell'articolo 175 della costituzione e dell'articolo 25 della legge che regge la Corte in questione.
- ▶ Ricordando i lavori della commissione parlamentare che ha presentato l'emendamento costituzionale, la Corte afferma "la necessità di rivedere le leggi esistenti prima della costituzione del 1971 per renderli conformi alle norme del diritto musulmano", ma "il passaggio dell'ordinamento giuridico attuale esistente in Egitto da oltre 100 anni all'ordinamento giuridico musulmano completo richiede pazienza e indagine pratica" in ragione "dei cambiamenti economici e sociali che non erano usati o conosciuti prima, delle innovazioni del nostro mondo moderno e delle relazioni e transazioni nella società internazionale". "Occorrerebbe lasciare a quelli che sono responsabile di modificare l'ordinamento giuridico il tempo di raccogliere queste leggi in modo completo nel quadro del Corano, della Sunnah e dei pareri dei vari giuristi e dotti".
- ▶ L'articolo 2 della costituzione ha disposto un limite da rispettare dal potere legislativo, cioè la necessità di riferirsi ai principi del diritto musulmano quando intende stabilire una legge. Questo limite riguarda soltanto le nuove leggi promulgate dopo l'emendamento costituzionale. Se questo limite non è rispettato, la legge sarebbe incostituzionale. Questo non è il caso delle leggi promulgate prima dell'emendamento costituzionale, che restano sempre in vigore e devono essere applicate.
- ▶ La modifica costituzionale non significa che le norme musulmane siano diventate leggi applicabili in sé, senza necessità di promulgarle, e che abrogano ogni legge contraria. I tribunali non possono applicare il diritto musulmano come tale. Una siffatta concezione implicherebbe non soltanto il rifiuto delle leggi, disciplinando i diversi aspetti civili, penali, sociali ed economici, ma anche la ricerca da parte dei tribunali delle norme non codificate da

¹ Ghurab, p. 11-13. Per ulteriori dettagli, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: Le juge Ghurab assis entre deux chaises.

² Decisione della corte suprema del 3 aprile 1976, raccolta delle decisioni, volume I, parte I, p. 432-434.

³ Decisione della corte del 21 dicembre 1985, raccolta delle decisioni della suddetta corte, volume 3, p. 287.

applicare ai litigi che si pongono in sostituzione delle leggi abrogate. Questo condurrebbe a privare di valore i giudizi ed a destabilizzare l'ordine.

- ▶ Il legislatore ha la responsabilità politica, e non giuridica, di purificare le leggi promulgate prima dell'emendamento costituzionale di tutto ciò che sarebbe contrario al diritto musulmano, per realizzare un'armonia tra tutte le leggi e la loro conformità a questo diritto.
- ▶ L'articolo 226 sugli interessi è stato promulgato prima dell'emendamento della costituzione. Senza pronunciarsi sulla sua conformità o no al diritto musulmano, l'articolo in questione non può essere considerato contrario alla costituzione¹.

In una decisione del 5 gennaio 1991, la Corte doveva pronunciarsi sulla costituzionalità degli articoli 267, 269, 273, 274, 275, 276 e 277 del codice penale relativi alle offese sessuali. La Corte affermò che solo le leggi promulgate dopo la modifica dell'articolo 2 della costituzione sono incostituzionali se violano il diritto musulmano. Aggiunge: "Le decisioni prese da questa Corte hanno una forza assoluta non soltanto per quanto riguarda le parti nel litigio che è stata deciso, ma si estendono a tutti, e si impongono a tutte le autorità dello Stato, sia che la corte abbia deciso la costituzionalità sia l'incostituzionalità della norma attaccata". Ora, dice la Corte, gli articoli attaccati sono già stati dichiarati conformi alla costituzione, poiché erano entrati in vigore prima della modifica costituzionale del 1980. Non era dunque più necessario ritornare sulla questione².

Per quanto riguarda le leggi intervenute dopo la modifica costituzionale del 1980, la Corte ricorre ad una distinzione tra i principi musulmani assoluti e le norme relative. Mentre i primi sono immutabili, i secondi variano nel tempo e nello spazio. Affinché una legge promulgata dopo il 1980 sia dichiarata incostituzionale deve contraddire le norme del diritto musulmano di cui l'origine ed il significato sono certi (*ahkam shar'iyah qat'iyyat al-thubut wal-dalalah*) norme che non possono essere oggetto d'interpretazione. Se, invece, una norma è dubbia quanto alla sua origine e/o al suo senso, può essere oggetto d'interpretazione, questa essendo della competenza delle autorità statali. Il fatto che una di queste norme esiste da lungo tempo non costituisce un ostacolo alla sua sostituzione con una nuova norma, se l'interesse della società la esige.

Così, la Corte ha pronunciato una sentenza il 14 agosto 1994 che riguarda una domanda di divorzio di una donna sulla base della legge 100 del 1985. Secondo questa legge, qualsiasi uomo che contrae matrimonio deve indicare il suo status sul contratto di matrimonio. Se è già sposato, l'ufficiale incaricato del matrimonio deve informare la prima moglie del nuovo matrimonio del marito. Quest'ultima ha allora il diritto di richiedere il divorzio, entro un anno a partire dal giorno della notifica, a condizione che possa provare l'esistenza di un danno. Un coniuge bigamo, la cui moglie chiedeva il divorzio su questa base, sollevò l'incostituzionalità di questa legge per violazione dell'articolo 2 della Costituzione, ritenendo che la condizione posta da questa legge restringe il suo diritto di avere diverse mogli. La Corte rifiutò la sua domanda ritenendo che il Corano, pur autorizzando la poligamia, non la impone. La poligamia non è dunque un obbligo ma una semplice facoltà, dipesa del resto dalla garanzia che tutte le mogli siano trattate in modo giusto ed equo. Ora, la legge non proibisce la poligamia, cosa che sarebbe contraria al diritto musulmano, ma si è soltanto basata su basi oggettive, prendendo in considerazione la sofferenza materiale e morale della prima moglie, che rendeva impossibile il mantenimento di una vita rispettabile tra i coniugi. Il carico della prova pesa sulla donna ed il giudice ha il diritto di ufficializzare il divorzio solo nel caso in cui non riesca a riconciliare le due parti. Questa disposizione non arreca dunque danno al diritto di essere poligamo.

In un'altra sentenza del 18 maggio 1996, la Corte ha ritenuto che il decreto 113, completato dal decreto 208 del 1994, proibendo l'accesso alla scuola alle allieve che portano il velo completo e

¹ Decisione della corte del 4 maggio 1985, raccolta delle decisioni della suddetta Corte, volume 3, p. 209-224. La corte ha ripreso queste stesse argomentazioni in un giudizio sullo stesso argomento nella sua decisione del 21 dic. 1985, op. cit., p. 274-286.

² Decisione pubblicata nella Gazzetta ufficiale egiziana n. 20 del 16 maggio 1991, ripresa in Majallat hay'at qadaya al-dawlah, no 1, 1992, p. 134-137.

sottoponendo il fatto di portare il velo parziale alla richiesta scritta del tutore legale dell'allieva, non viola l'articolo 2 della costituzione. La Corte cominciò col dire che l'Islam intervenne per sottolineare il valore della donna ed indurla a proteggere la sua castità. Di conseguenza, la donna non è libera di vestirsi come vorrebbe. Tuttavia, la Corte aggiunse che non esiste un testo assoluto nella sua origine ed il significato che regola in dettaglio gli abiti che la donna deve portare per coprire le parti del corpo che deve obbligatoriamente velare. Benché esistano testi nel Corano sul velo, il loro significato è relativo, poiché i versetti coranici in materia hanno dato luogo a divergenze d'interpretazione. Il legislatore può allora legiferare su questo a condizione di non contraddire un principio assoluto del diritto musulmano. Così facendo, non occorrerà esagerare e mettere la donna in una situazione delicata considerando il suo corpo intero come vergognoso (*'awrah*). La donna dovrà studiare, uscire e mescolarsi agli altri e non è concepibile, mentre la vita scorre intorno a lei, che le sia imposto di essere "un fantasma coperto di nero o di qualsiasi altro colore". I suoi vestiti devono proteggere la sua virtù, senza tuttavia ostacolare i suoi gesti. Occorre trovare un equilibrio tra le due cose. Proibendo di portare il velo completo nelle scuole pubbliche, conclude la Corte, il legislatore non ha dunque violato i principi del diritto musulmano¹.

4) Tentativi di codifica

Non avendo la possibilità di vedere i tribunali sfidare in maniera massiccia le leggi positive in vigore, gli islamisti tentano di eludere questa difficoltà facendo approvare progetti di leggi conformi al diritto musulmano. Vedremo qui i progetti egiziani, i progetti della Lega Araba ed i progetti di costituzioni preparati dai movimenti islamisti.

A) Progetti egiziani

L'Egitto ha conosciuto numerosi progetti di leggi in previsione dell'islamizzazione del diritto. I più importanti sono quelli del 1982.

Ai sensi dell'articolo 2 della costituzione, Il Parlamento ha deciso il 17.12.1978 di formare una commissione speciale autorizzata "a consultare tutti gli studi e lavori di codifica e le leggi relative all'applicazione del diritto musulmano, in Egitto ed all'estero, come pure i libri degli esperti e degli specialisti del diritto musulmano e del diritto positivo". Il parere dell'Azhar, delle associazioni e della Corte di cassazione è stato sollecitato.

Hanno contribuito ai lavori della commissione e delle sottocommissioni degli universitari, lo sceicco dell'Azhar, il mufti della repubblica, alcuni membri dell'accademia delle ricerche islamiche, dei ministri della giustizia e di waqf, degli alti magistrati (presidenti della Corte di cassazione e del Consiglio di Stato, avvocato generale, presidenti delle Corti d'appello, ecc.), dei rettori di università, dei rettori delle facoltà di legge e della shari'ah dell'Azhar e di altre università. I progetti così approvati potevano pretendere di beneficiare di un grande consenso.

Questi lavori sono arrivati ad una serie di progetti di leggi. Presentando questi progetti al Parlamento egiziano, il suo Presidente, Sufi Abu-Talib, spiega:

Il fatto di applicare il diritto musulmano e di sottoporsi ai suoi statuti legali, significa che il popolo Egiziano e la nazione araba ed islamica intera sono riportati al loro essere arabo e musulmano, dopo l'alienazione che abbiamo vissuto nell'ombra di leggi straniere per più di un secolo. Ciò mette fine alla contraddizione tra i valori morali della nostra terra e la parete di civiltà che chiude il nostro popolo (...) tra ciò che crede l'uomo egiziano e le leggi che lo governano².

Uno di questi progetti è quello del codice civile musulmano, basato sull'attuale codice civile egiziano. Il lavoro della commissione è consistito nel riprendere questo codice ed analizzare articolo per articolo ciò che sarebbe contrario al diritto musulmano. Ma il progetto più importante dal punto di vista dell'islamizzazione è quello del codice penale. Questo progetto è composto da 630 articoli, seguiti da una memoria esplicativa imponente. Reintroduce in particolare le offese

¹ Sulla posizione della Corte, v. Bernard-Maugiron: *Le politique à l'épreuve du judiciaire*, p. 339-395.

² *Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat*, p. f.

previste dal Corano o la Sunnah, cioè il furto, il brigantaggio, l'adulterio, l'accusa diffamatoria d'adulterio, il consumo d'alcool, l'apostasia, il danno all'integrità corporale ed alla vita umana. Per queste offese, il progetto prevede le pene dette musulmane, ovvero: la pena di morte, l'amputazione della mano e del piede, la flagellazione, la lapidazione, l'applicazione della legge del taglione (occhio per occhio, dente per dente, testicolo per testicolo, ecc..) ed il prezzo del sangue¹.

Nonostante il lavoro richiesto per l'elaborazione di questi progetti, il governo egiziano li ha scartati, senza riferirne al Parlamento, probabilmente per ragioni di politica estera. Si segnalerà qui che le pene previste dal progetto di codice penale contrastano i principi dei diritti umani quali previsti dai diversi documenti delle Nazioni Unite. Ora, il trattato di pace tra Egitto ed Israele del 26 marzo 1979 spiega all'articolo 3, comma 3: "Le parti (...) si impegnano a garantire che i loro rispettivi cittadini beneficeranno delle garanzie di una procedura regolare. Il processo per mezzo del quale le parti si impegnano a stabilire delle relazioni di questo ordine simultaneamente con l'applicazione delle altre disposizioni del presente Trattato sono descritte nel protocollo allegato al presente Accordo (allegato III)". Questo allegato precisa al suo articolo 7: "Le parti affermano che si impegnano a rispettare ed osservare i diritti dell'uomo e le libertà fondamentali applicabili a tutti e che cercheranno di promuovere il rispetto dei suddetti diritti e libertà in conformità alle disposizioni della carta delle Nazioni Unite". Questo potrebbe avere motivato il ritiro di questi progetti.

Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi motiva questo ritiro con il fatto che Sadat lo ha invitato dopo la pubblicazione del suo libro *Usul al-shari'ah* (Fondamenti della shari'ah, di cui parleremo in seguito) per chiedergli di spiegargli la differenza tra *fiqh* e *shari'ah*. Ha allora rinunciato ai progetti che erano presunti dedicare la *shari'ah*, mentre effettivamente non facevano che codificare il *fiqh*².

B) Progetti della lega degli stati arabi

La Lega degli stati arabi cerca di conformare il diritto dei suoi membri al diritto musulmano. Nella loro prima riunione tenutasi a Rabat dal 14 al 16 dicembre 1977, i 16 ministri della giustizia dei paesi arabi hanno pubblicato un manifesto nel quale affermano la loro volontà di operare per l'unificazione delle leggi dei loro paesi³. Il primo paragrafo di questo manifesto è una dichiarazione di fede:

Convinto del fatto che l'unità, la gloria ed il prestigio della nazione araba, come pure la sua forza, la sua autenticità e il vero legame comune a tutte le persone e le società che la compongono hanno per base la shari'ah, con la quale Dio ha onorato la nazione araba come credenza e legge che uniscono i suoi membri, ordinano il suo pensiero e coordinano la sua marcia verso la realizzazione delle sue aspirazioni e la concretizzazione del suo ideale d'unità e della sua dignità.

Nel secondo paragrafo, viene detto che "il rispetto dei precetti della shari'ah è la via più sana e più adattata" a giungere all'unificazione del diritto quale "obiettivo imperativo da raggiungere". Questo paragrafo aggiunge che "i principi della shari'ah (*mabadi'*) che trattano (...) armoniosamente tutti gli aspetti della vita come le norme e giurisprudenze che comportano il pensiero e la legislazione musulmana sono stati e rimangono una fonte di riferimento per i dotti ed i ricercatori di tutta la nazione araba, o del mondo intero".

Il Piano di Sana'a (25 febbraio 1981) adottato dal Consiglio dei Ministri della giustizia dei paesi arabi dice che l'unificazione deve preservare i principi fondamentali seguenti:

- a) Prendere come fonte di legislazione unificata: il sacro Corano, la Sunnah e le norme d'interpretazione che si ricollegano come il consenso, l'analogia o l'utilità pubblica, evitando di essere influenzato da un rito determinato del *fiqh* ed adottando i principi di giustizia che non contraddicono la shari'ah.
- b) Adottare la norma di progressione nel processo d'unificazione⁴.

Il Consiglio si riunisce ogni anno dal 1983. Molti progetti e convenzioni sono stati elaborati.

- Convenzione araba di Riad sulla cooperazione giudiziaria¹.

¹ Sul contenuto di questo progetto, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: *Étude sur le droit pénal musulman*.

² <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17234>.

³ Testo francese del manifesto di Rabat in *Recueil de documents du Conseil*, volume 1, gennaio 1987, p. 13-15.

⁴ Testo francese del manifesto di Rabat in *Recueil de documents du Conseil*, vol. 1, gennaio 1987, p. 17-19.

- ▶ Statuto di Casablanca per l'organizzazione giudiziaria araba unificata².
- ▶ Convenzione araba di Amman sull'arbitrato commerciale³.
- ▶ Progetto di legge unificata relativa al registro fondiario⁴.
- ▶ Progetto d'unificazione della terminologia giuridica relativa alla procedura civile, l'arbitrato e l'esecuzione dei giudizi⁵.
- ▶ Progetto di codice civile unificato.
- ▶ Progetto di codice di procedura penale⁶.
- ▶ Progetto di codice di procedura civile⁷.
- ▶ Documento del Kuwait relativo al codice arabo unificato di statuto personale⁸.
- ▶ Progetto di codice penale arabo unificato⁹.

Sono i due ultimi progetti che pongono maggiori problemi.

Il progetto dello statuto personale riguarda soltanto la Comunità musulmana. Riprende le norme discriminatorie nei confronti dei non musulmani che esistono nelle leggi attuali dei paesi arabi. Nulla è detto delle leggi delle varie Comunità non musulmane, che sono supposte restare in vigore dove esistono.

Quanto al progetto di codice penale unificato, reintroduce, come il progetto egiziano suddetto, le norme musulmane da lungo tempo abbandonate in molti paesi musulmani.

C) Progetti costituzionali dei movimenti islamisti

È ovvio che i movimenti islamisti intendono raggiungere il potere nei vari paesi musulmani per stabilire regimi che applicano il diritto musulmano in tutti settori della vita in sostituzione delle leggi prese dall'occidente, non soltanto sul piano interno, ma anche sul piano delle relazioni internazionali. Alcuni di questi movimenti hanno già redatto costituzioni che dovrebbero reggere i paesi che dovrebbero governare, e prevedono anche la riabilitazione della guerra (*Jihad*) come mezzo per l'espansione e la propagazione della fede musulmana. Ho tradotto e prodotto negli allegati 12-17 del mio libro "Les musulmans face aux droits de l'homme" sei di questi progetti. Abbiamo già parlato del progetto del professore di diritto egiziano che insegna a Qatar che dovrebbe sostituire le Convenzioni di Ginevra, ma nel quale si tratta del pagamento di un tributo da parte dei vinti, di asservimento e di distribuzione delle donne come schiave tra i combattenti, e ciò in conformità al diritto musulmano classico.

I progetti costituzionali musulmani concordano nel negare la sovranità del popolo e affermano che questa sovranità appartiene al diritto musulmano, o piuttosto a Dio come autore di questo diritto.

L'articolo 20 del progetto del partito della liberazione enuncia: "La sovranità appartiene al diritto musulmano e non al popolo". Il commento spiega che gli individui e la nazione sono sottoposti al diritto musulmano. Così, contrariamente ai regimi democratici, il califfo come capo dello Stato è nominato dalla nazione per applicare, non la sua volontà, ma il Corano e la Sunnah di Maometto.

¹ Approvata il 6 aprile 1983; entrata in vigore il 30 ottobre 1985. testo francese in Recueil de documents du Conseil, vol. 2, gennaio 1988, p. 7-57.

² Adottato il 17 aprile 1986. Testo francese in Recueil de documents du Conseil, vol. 2, gennaio 1988, p. 58-77.

³ Adottato il 14 aprile 1987. Testo francese in Recueil de documents du Conseil, vol. 2, gennaio 1988, p. 7-26.

⁴ Progetto annunciato nella relazione in Arabo della sesta sessione del Consiglio, 1988, p. 80.

⁵ Progetto annunciato nella relazione in Arabo della sesta sessione del Consiglio, 1988, p. 81.

⁶ Questo progetto fu approvato dal Consiglio dei Ministri arabi della giustizia riuniti a Alger nell'ottobre 2003.

⁷ Questo progetto fu approvato dal Consiglio dei Ministri arabi della giustizia riuniti a Alger nell'ottobre 2003.

⁸ Adottato il 4 aprile 1988. testo francese in Recueil de documents du Conseil, volume 3, gennaio 1989, p. 27-134.

⁹ Questo progetto fu approvato dal Consiglio dei Ministri arabi della giustizia nel novembre 1996.

Se il popolo abbandona il diritto musulmano, il califfo è obbligato a combatterlo per ritornare alla legge. Il progetto invoca qui il versetto 4:65: "No, per il tuo Signore, non saranno credenti finché non ti avranno eletto giudice delle loro discordie e finché non avranno accettato senza recriminare quello che avrai deciso, sottomettendosi completamente", come pure il detto di Maometto: "Nessuno di voi diventa credente fin quando il suo desiderio non diventa conforme al messaggio che ho portato".

Questo progetto precisa che le norme adottate dal capo dello Stato devono essere dedotte dalle fonti musulmane (articolo 41). Il capo dello Stato "non può proibire ciò che è permesso o permettere ciò che è vietato" dal diritto musulmano (articolo 42). Tutto che potrebbe fare è di scegliere una fra le diverse soluzioni musulmane per imporla a tutti (articolo 2). Non ha, invece, il potere di modificare le norme certe come quelle concernenti il culto o il dogma (articolo 3).

Si trovano praticamente queste stesse norme negli altri progetti anche se formulate diversamente. Citiamo qui due modelli. Il progetto di Jarishah dice:

Articolo 1 – L'islam è la religione dello Stato; i suoi dogmi sono da salvaguardare; la sua legge è obbligatoria e la sua legittimità è al di sopra di qualsiasi altro testo; la fonte principale di questa legge è la rivelazione - il Corano e la Sunnah; tutto quello che è contrario a questa legge è respinto e nullo.

Articolo 3 - L'autorità trae la sua legittimità dall'applicazione della legge di Dio e dall'accettazione della Comunità musulmana. Ha il diritto all'obbedienza, al sostegno ed alla protezione della sua esistenza finché obbedisce a Dio ed al suo apostolo Maometto.

Articolo 49 - La rivelazione - tanto il Corano che la Sunnah - è sopra la costituzione, e vi si riferisce per tutto ciò che le è contrario o tutto quello su che questa dichiarazione costituzionale osserva il silenzio.

Questa concezione può essere riassunta dall'articolo 15 del progetto di Wasfi:

Esprimere un'opinione conforme al diritto musulmano è un dovere garantito dallo Stato. Questo ultimo facilita tutti i mezzi necessari a tal fine.

Non si tiene conto dell'opinione della maggioranza se questa opinione è contraria al diritto musulmano.

5) Tattica delle priorità

Abbiamo precedentemente esposto la teoria delle priorità. Questa teoria trova la sua applicazione nel processo d'islamizzazione della società e del diritto. Cosciente della difficoltà di fare adottare il diritto musulmano, Al-Qaradawi ritiene che ci siano priorità a rispettare su questo piano:

- La priorità deve essere data al cambiamento dell'individuo. La società può cambiare soltanto se gli individui che la compongono cambiano. Il Corano dice:

In verità Allah non modifica la realtà di un popolo finché esso non muta nel suo intimo (13:11).

Occorre dunque educare degli individui sani, forti nella fede, perché la fede è ciò che li guiderà nella vita. Si deve quindi vegliare su di loro intellettualmente con l'istruzione, spiritualmente con la devozione, caratterialmente con le virtù, fisicamente con lo sport, socialmente con la partecipazione e militarmente con la durezza, conservando un equilibrio tra questi elementi. Così, si creano uomini virtuosi capaci di indicare il bene agli altri come dice il Corano:

Invero l'uomo è in perdita, eccetto coloro che credono e compiono il bene, vicendevolmente si raccomandano la verità e vicendevolmente si raccomandano la pazienza (103:2-3).

L'istruzione passa prima della guerra santa. Di questo fatto, il Corano ha cominciato ad istruire i musulmani, prima di prescrivere loro la guerra per la diffusione della fede. La guerra è dal resto classificata in quattro categorie: la guerra contro di sé, la guerra contro Satana, la guerra contro i miscredenti e la guerra contro gli ipocriti¹.

- Priorità della battaglia ideologica sulla battaglia giuridica: per riformare la società, e dunque condurla all'applicazione integrale del diritto musulmano, occorre impegnare una battaglia ideologica tanto all'esterno con gli atei, i missionari e gli orientalisti che attaccano la religione e la cultura musulmana, che all'interno con la corrente che crede alle leggende nella credenza, innova nelle devozioni, adotta un atteggiamento fossilizzato nel pensiero, fa concessioni ai politici o respinge la società ricorrendo alla violenza a causa della sua rigidità religiosa e della

¹ Al-Qaradawi: Fi fiqh al-awlawiyyat, p. 209-219.

sua impazienza per l'applicazione del diritto musulmano. Al-Qaradawi ritiene che si dà troppa importanza all'aspetto giuridico, richiedendo l'applicazione delle norme religiose in particolare nel settore penale. Senza negare che queste norme fanno parte del diritto musulmano, ritiene che l'insistenza su queste norme abbia nociuto alla causa di quanti richiedono il ritorno al diritto musulmano e ha fornito l'occasione ai nemici dell'islam di attuarlo. Per Al-Qaradawi, le leggi da sole non fanno la società e non costruiscono le nazioni. Ciò che costruisce le nazioni è l'istruzione, e di seguito vengono le leggi per proteggerla¹.

III. Opposizione dei liberali

A fronte del movimento islamista, gli autori musulmani liberali tentano di resistere portando risposte alle argomentazioni degli islamisti ed attaccandosi ai Fondamenti del diritto musulmano. Ma contrariamente ai libri su questa disciplina, gli scritti dei liberali non sono praticamente mai insegnati nelle facoltà di legge o del diritto musulmano. I loro autori sono spesso oggetto di attacchi da parte degli islamisti ed alcuni hanno perso la vita a causa delle loro idee. Proveremo qui ad esporre le idee di alcuni di questi autori come esempio.

1) Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi

Al-'Ashmawi era il presidente del tribunale egiziano dell'alta sicurezza dello Stato. È l'autore di molti libri. Due di questi ci interessano particolarmente: *Usul al-shari'ah* (Fondamenti della shari'ah), e *Al-islam al-siyasi* (L'islam politico). Questo ultimo è stato oggetto di una traduzione parziale in francese sotto il titolo: *L'islamisme contre l'islam*. Messo sotto la protezione della polizia da parte di Sadat dal 1980, questa protezione è stata sospesa nel marzo 2004. Pertanto, vive nella sua casa a causa della paura degli islamisti².

Questo autore fa una distinzione tra la shari'ah ed il fiqh. La shari'ah indica ciò che è stato rivelato a Maometto, mentre il fiqh è il diritto musulmano come sviluppato dai giuristi musulmani attraverso i secoli. Solo la shari'ah deve essere presa in considerazione, e non il fiqh, che resta un'opera umana.

Fa anche una distinzione tra la shari'ah di Mosè e quella di Maometto. Mosè è stato chiamato il "legislatore" a causa del carattere legislativo di tre dei cinque libri che gli sono attribuiti. Maometto invece, aveva una missione principalmente d'ordine morale, ed ha soltanto accessoriamente una dimensione giuridica. A supporto di questa tesi cita Maometto che dice: "Sono il Profeta della misericordia", e "Sono stato inviato per perfezionare le virtù morali". Il termine *misericordia* ed i suoi derivati ritornano 79 volte nel Corano, contro soltanto quattro volte del termine shari'ah e dei suoi derivati. "Dei seimila versetti contenuti nel Corano, appena settecento comportano prescrizioni legali, sia in materia di pratiche culturali, sia in materia di relazioni tra gli uomini. Se ci si limita a questi ultimi, non se ne trovano che duecento, ossia un trentesimo del Corano, e se si allontana da questi duecento versetti coloro che sono abrogati da rivelazioni ulteriori, non ne resta più che ottanta che siano sempre in vigore".

Al-'Ashmawi segnala che il termine shari'ah citato una sola volta nel Corano (45:18), significa non legge, ma un metodo ed una via. È soltanto in seguito che questo termine è stato strumentalizzato dai giuristi musulmani per farne un sinonimo di legge come concepito nel sistema ebraico. Hanno così stabilito codici del tipo del Talmud trascurando la differenza tra la missione di Maometto e quella di Mosè³.

Al-'Ashmawi respinge l'argomentazione degli islamisti che dicono che solo Dio può giudicare le liti tra gli uomini. Soprattutto, dice, le norme del diritto d'origine divina che appaiono nel Corano non sono sufficientemente numerose e precise da permettere di giudicare le controversie. D'altra parte, gli islamisti comprendono in maniera sbagliata due versetti che invocano, cioè:

¹ *Ivi*, p. 220-230.

² <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=17234>.

³ Al-'Ashmawi: *Al-islam al-siyasi*, p. 35-37.

No, per il tuo Signore, non saranno credenti finché non ti avranno eletto giudice delle loro discordie e finché non avranno accettato senza recriminare quello che avrai deciso, sottomettendosi completamente (4:65).
In verità abbiamo fatto scendere su di te il Libro con la verità, affinché giudichi tra gli uomini secondo quello che Allah ti ha mostrato. (4:105).

In questi due versetti:

Dio si rivolge al Profeta ed a lui solo. Il primo nega la qualità dei credenti ai musulmani che non farebbero di Maometto l'arbitro dei loro litigi, o che contesterebbero la sua sentenza. Non c'è nulla di sorprendente: il Profeta, memoria della rivelazione, deve essere il solo arbitro dei litigi che emergono nella società dei primi credenti, per garantire la stabilità. Non si può dire, per altro, che perde la qualità di credente colui che non se ne rimetterebbe dal suo gradimento ad un altro uomo, anche se sarebbe erudito e importante, per il regolamento dei suoi affari. C'è un abuso strano di potere, che segnala che il suo autore non ha nessuna idea degli affari della giustizia e, più seriamente, si arroga una competenza che Dio ha esplicitamente riservato al Profeta. Il secondo versetto è anche molto chiaro: Dio si rivolge soltanto al Profeta, e nessun essere dotato di ragione può pretendere di detenere la visione di cui Dio dichiara avere gratificato Maometto¹.

Quanto ai versetti "Coloro che non giudicano secondo quello che Allah ha fatto scendere, questi sono i miscredenti, (...), questi sono gli ingiusti, (...)questi sono gli iniqui (5:44, 45, 47)", sono stati rivelati quando gli ebrei di Medina, dopo avere chiesto al Profeta di dirimere un caso di fornicazione che riguardava uno di loro, gli avevano dissimulato la pena di lapidazione prevista dalla legge ebraica in tali casi. La gente del libro è dunque la sola destinataria di questi versetti².

Sul modello dell'interpretazione suddetta, Al-'Ashmawi vorrebbe che i versetti coranici siano interpretati considerando le cause della loro rivelazione (*asbab al-nuzul*), evitando un'extrapolazione che distorcerebbe il loro senso. Respinge a tal fine la norma giuridica creata dai giuristi musulmani secondo la quale "il senso generale di un termine coranico deve prevalere sul suo senso circostanziale"³.

D'altra parte, occorrerebbe tenere conto del carattere circostanziale delle norme coraniche. Al-'Ashmawi cita a questo proposito molte pratiche: modifica da parte di 'Umar (d. 644) delle norme coraniche in materia di successione; divieto da parte di questo stesso 'Umar del matrimonio temporaneo tuttavia previsto nel versetto 4:24; creazione di altre forme di ripudio; applicazione di una pena contro il consumo dell'alcool. Più recentemente ancora, il divieto della schiavitù e l'introduzione della norma dell'eredità obbligatoria in diritto successorio per attenuare il principio di non rappresentazione⁴. Finché le circostanze della vita cambieranno, le norme previste dal Corano saranno soggette al cambiamento. È dunque assurdo dire oggi che chi non applica una norma giuridica diventa un miscredente. Tale dichiarazione è soltanto un incitamento alla sommossa⁵.

Al-'Ashmawi si attacca anche all'aspetto politico dell'appello del ritorno al diritto musulmano. Non esiste un solo versetto coranico che indica ai musulmani il regime politico da adottare. Se il califfato facesse parte integrante del dogma musulmano, il Corano avrebbe dovuto regolarlo, almeno tracciando le linee direttive per un tale governo. L'Egitto faraonico ha conosciuto la teocrazia con l'infallibilità del faraone. Oggi ancora, si ha questa teoria in Giappone. Nel Medioevo si parlava di sovranità monarchica del diritto divino. Ora, questo è contrario all'islam. Ma i giuristi musulmani, sotto l'influenza bizantina, hanno sviluppato una teoria politica in questo senso per legittimare il potere di Mu'awiyah (d. 680) ed i suoi successori⁶.

Prima di Mu'awiyah, il potere politico non era un potere religioso, emanato Dio, ma un potere civile derivato dalla volontà degli uomini. Il governatore era per loro un individuo come un altro. In occasione della sua investitura, Abu-Bakr (d. 634) tenne questo discorso ai credenti: "Sono stato designato alla vostra guida, ma non sono affatto migliore di voi: se io agisco bene, aiutatemi, e se io agisco male correggetemi". Nelle stesse circostanze, il suo successore 'Umar (d. 644) dichiarò: "Se

¹ Ivi, p. 39-41.

² Ivi, p. 41-42.

³ Ivi, p. 42-44.

⁴ Secondo questo principio, se il deceduto lascia figli ed bambini di un figlio preceduto, l'eredità è attribuita ai figli che sopravvivano, e nulla ritorna ai bambini del figlio preceduto.

⁵ Al-'Ashmawi: *Al-islam al-siyasi*, p. 45-51; 198-204; Al-'Ashmawi: *Usul al-shari'ah*, p. 98-110.

⁶ Al-'Ashmawi: *Al-islam al-siyasi*, p. 88-91.

osservate in me una deviazione qualunque, correggetemi". In seguito, i califfi si sono devianti di questo insegnamento e sono diventati teocratici¹.

Al-'Ashmawi ritiene che secondo l'islam tutti i regimi politici sono regimi sociali costruiti su dati storici. Occorrerebbe semplicemente che questi regimi siano derivati dalla volontà del popolo e progrediscono secondo le necessità della società e lo spirito dell'epoca, a condizione che questo accada nel quadro delle norme musulmane sulla giustizia, l'uguaglianza, la misericordia e l'umanità. Il vero governo musulmano, dopo il potere di Maometto, è il governo scelto e controllato dal popolo in tutta libertà, con il diritto di cambiarlo senza che il sangue sia versato e senza essere accusato di ateismo o di miscredenza².

Soffermandosi sulla principale rivendicazione degli islamisti, cioè l'applicazione del diritto penale musulmano, Al-'Ashmawi dice: "Diverse condizioni devono essere soddisfatte affinché queste pene coraniche possano essere applicate. La più importante è che siamo in presenza di una Comunità di credenti pii ed onorabili, che ha instaurato la giustizia politica, economica e sociale in modo che le sentenze pronunciate nel nome della legge religiosa non siano utilizzate a fini avulsi da questa, e che le punizioni imposte in nome dell'islam non siano applicate ai musulmani da governi ingiusti o da tribunali da eccezione, sulla base di arresti arbitrari o testimonianze false, come accaduto troppo spesso nel corso della storia musulmana, e più ancora al giorno d'oggi". L'islam non esige dalla società di applicare sistematicamente punizioni coraniche, ma al contrario, ingiunge di dare prova di tolleranza e di clemenza. Così, Maometto ha detto: "Sforzatevi di essere clementi gli uni verso gli altri nell'applicazione delle punizioni coraniche". Ogni volta che la società, con tolleranza, evita l'applicazione delle punizioni coraniche, agisce in conformità con lo spirito dell'islam e la richiesta del suo Profeta. Questa stessa norma vuole che quando il giudice è di fronte ad un delitto che cade sotto il colpo della pena legale, deve evitare l'applicazione di questa pena se un dubbio qualunque esiste rispetto ai fatti, alle testimonianze, alla vittima o all'autore del delitto conformemente al detto: "Evitate l'applicazione della pena legale in caso di dubbio". Quanto alla legge del taglione (occhio per occhio, ecc.) prevista dalla Bibbia, è stata introdotta nel diritto musulmano dai giuristi sulla base dell'adagio "la legge dei nostri predecessori vale per noi, ad eccezione di ciò che è stato abrogato". Ora, i giuristi che hanno posto questo adagio lo utilizzano in modo selettivo: lo ignorano in molte prescrizioni precedenti non abrogate - ad esempio quella che condanna a morte chi picchia i propri genitori³.

Gli interessi bancari costituiscono un cavallo di battaglia degli islamisti. Per Al-'Ashmawi, il divieto degli interessi nel Corano non significa null'altro che il divieto previsto negli articoli 226 e 227 del codice civile Egiziano. I versetti coranici sono venuti in periodi diversi dai nostri, dove il denaro aveva un altro valore e le relazioni erano diverse. Al tempo di Maometto c'era una società contadina. Oggi, c'è uno sfruttamento più grande degli interessi, che derivano in particolare dal sistema economico mondiale, ed è ciò che occorre combattere⁴.

Quanto alle banche dette "musulmane", non hanno nulla di rivoluzionario: non hanno fatto finora che sviluppare alcuni artifici giuridici con i quali i redditi del capitale si chiamano ormai *murabahah* (vendita seguita da riacquisto ad un prezzo superiore), e *ta'wid* (compensazione). Inoltre, queste banche non ricercano l'investimento produttivo, ma speculano sui mercati europei ed americani e trasferiscono ai depositanti soltanto una parte dei profitti che realizzano. Un'altra astuzia per mascherare la natura dei dividendi che servono ai depositanti consiste nel modificare ogni anno i dividendi, perché non abbiano l'apparenza di essere interessi. Tutti questi sotterfugi permettono loro di drenare somme considerevoli che, lungi da servire gli interessi della Comunità musulmana, le arrecano pregiudizio nella misura in cui questi fondi, anziché essere messi al servizio dello sviluppo, giungono sui mercati finanziari occidentali⁵.

¹ *Ivi*, p. 135-136.

² *Ivi*, p. 88.

³ *Ivi*, p. 182-185.

⁴ *Ivi*, p. 110-116.

⁵ *Ivi*, p. 66-67.

Al-'Ashmawi denuncia la perversione del senso accordato al diritto musulmano. Questa perversione proviene da "paesi musulmani che affermano di applicare la shari'ah e governare secondo la rivelazione divina, e che per alcuni sostengono materialmente e moralmente la corrente dell'islam politico". Questi paesi tuttavia sono lontani dallo spirito dell'islam:

Nel cuore della shari'ah figura l'idea che il patrimonio della Comunità musulmana è la sua proprietà, e che ne dispone tramite i suoi rappresentanti ed a ciò che ritiene di essere il suo interesse. L'idea che il governatore possa essere l'unico proprietario delle risorse pubbliche e che possa, solo o con i suoi parenti, disporne liberamente è assolutamente contrario alla shari'ah. Si è visto una volta applicare la pena dell'amputazione della mano ad un ricco o ad un potente nei paesi che dicono di applicare la shari'ah? Tuttavia, un detto dice: "In verità, i vostri predecessori sono morti perché lasciavano il ricco rubare, mentre punivano il povero". Ora, cosa è più importante per la Comunità musulmana: il furto alla piccola settimana, o la deviazione dei beni dello Stato o il pagamento di milioni di dollari o di dinari di commissioni? L'imam Malik (d. 795) riteneva, contrariamente ad altri maestri del fiqh, che il furto dei beni pubblici doveva essere suscettibile di pena coranica. Ma è soltanto in Egitto che si può evocare questa opinione di Malik¹.

Rispondendo a coloro che rimproverano all'Egitto di avere adottato il diritto straniero invece del diritto musulmano, Al-'Ashmawi dice:

Se per infedeltà del diritto Egiziano, si considera che è stato preso dal diritto francese, è una prova di un'ignoranza e di un fanatismo che arrecano anche pregiudizio all'islam. In verità, il diritto egiziano non ha fatto che prendere la forma del diritto francese, e le sue soluzioni sostanziali sono esattamente le stesse di quelle proposte da parte delle varie scuole del fiqh. La civiltà musulmana ha moltiplicato i prestiti alle civiltà che lo hanno preceduto senza che mai i musulmani abbiano considerato questi prestiti come empiei. Il Corano stesso non ha mancato di attingere norme nel fondo comune della civiltà ogni volta che le giudicava buone per la società musulmana (...). Se il Corano non si è astenuto dal prendere in prestito da questi diritti "pagani", perché prendere in prestito dal diritto di un paese cristiano, qualora tecnicamente più soddisfacente, delle soluzioni a questioni extra-religiose e che non violano la shari'ah, dovrebbe essere considerato come un'infedeltà?².

2) Fu'ad Zakariyya

Zakariyya è un professore egiziano di filosofia, di sinistra, ma che si è lungamente soffermato sulla questione dell'applicazione del diritto musulmano. Fu spesso oggetto di attacchi da parte degli islamisti. Ci basiamo qui su due dei suoi libri: *Al-haqiqah wal-wahm fi al-harakah al-islamiyyah al-mu'asirah* (Verità ed illusione nel movimento musulmano contemporaneo), e *Al-sahwah al-islamiyyah fi mizan al-'aql* (Risveglio musulmano all'auna della ragione). Una traduzione francese di alcuni capitoli di questi due libri e di un articolo della rivista *Al-fikr* dello stesso autore è stata pubblicata a Parigi nel 1991 sotto il titolo *Laïcité ou islamisme: les Arabes à l'heure du choix* (*Laicità o islamismo: gli Arabi all'ora della scelta*).

Questo autore si stupisce di vedere che l'esperienza iraniana e sudanese, e prima l'esperienza saudita, pakistana e libica, non abbiano portato gli islamisti, in particolare quelli egiziani, a rivedere le loro idee. In tutte queste esperienze il risultato era lo stesso: regimi molto distanti dalla libertà, dalla giustizia e dall'uguaglianza, ed in opposizione a tutti i valori che tentano di realizzare le religioni ed i filosofi da tempi immemorabili. Come si può in questo caso affidarne la sorte a movimenti che non tengono conto delle esperienze altrui?³. Alcuni ci vengono a dire che l'esperienza sudanese è una brutta esperienza! Ma come si fa che i fratelli musulmani in Egitto ed in Sudan avevano applaudito l'applicazione del diritto musulmano sotto Numeiri? Dopo la sua caduta, coloro che avevano applaudito si sono taciuti o hanno cambiato parere, cercando pretesti. Gli islamisti citano sempre l'esempio di 'Umar (d. 644), e ciò basta a provare che non trovano altri esempi attraverso i 14 secoli che questo esempio, fenomeno raro e che non si è mai ripetuto a causa del carattere eccezionale di questo califfo. Che fare se tutte le esperienze attraverso i secoli hanno fallito? Come in questo caso si può sperare che il periodo di 'Umar (d. 644) si ripeta?⁴

¹ *Ivi*, p. 64-65.

² *Ivi*, p. 51-52.

³ Zakariyya: *Al-haqiqah wal-wahm*, p. 5-7.

⁴ *Ivi*, p. 171-175.

Zakariyya si stupisce anche del fatto che i movimenti musulmani concentrano i loro reclami sugli aspetti formali, come le norme vestimentarie, la separazione dei sessi, la barba, o l'applicazione del diritto penale, ma dimenticano la giustizia e non dicono una sola parola sulla ripartizione ingiusta delle ricchezze in un paese come l'Arabia Saudita che pretende di applicare il diritto musulmano, né sulle alleanze militari contrarie agli interessi dell'islam. È il motivo per il quale l'Arabia Saudita finanzia questi movimenti islamisti in Egitto, poiché si interessano agli aspetti formali e non agli atti di giustizia e di equità. Questa Arabia mobilita l'islam per la salvaguardia degli interessi dei paesi occidentali che sfruttano gli Arabi, anziché sfruttare le sue ricchezze nell'interesse dell'islam. Pertanto, questi movimenti musulmani non spaventeranno gli Occidentali finché non rispetteranno la giustizia e l'uguaglianza. Anzi, questi movimenti servono gli interessi dell'occidente perché mettono da parte i movimenti democratici nei paesi arabi, favoriscono uno spirito di bigottaria che deteriora l'intelletto¹. Mai i movimenti islamisti hanno stabilito programmi in previsione dell'equità sociale, della distribuzione equa delle ricchezze che derivano dal petrolio e del loro utilizzo per aiutare i paesi musulmani poveri. Hanno mai portato un giudizio sulle spese stupide dei musulmani ricchi di beni di cui hanno necessità le generazioni future?²

Il gruppo islamista Al-Jihad, responsabile dell'assassinio di Sadat, secondo Zakariyya, offre un'applicazione concreta del carattere formale dei reclami degli islamisti. Secondo varie dichiarazioni dei suoi membri dinanzi ai tribunali, l'assassinio di Sadat non è stato motivato dalla conclusione del trattato di pace con Israele (come alcuni pretendevano), o dall'ingiustizia sociale che caratterizza il regno di questo presidente. Gli rimproverano di avere rifiutato di applicare il diritto musulmano, di avere preso in giro il velo della donna che qualificava come "tenda", di avere modificato il codice sullo status personale, di essere stato democratico, la democrazia essendo considerata da loro come contraria all'islam, poiché ciò significa che i rappresentanti del popolo potevano legiferare senza necessariamente riferirsi al libro di Dio³.

I movimenti islamisti avanzano come argomentazioni per l'applicazione del diritto musulmano, il fatto che questo diritto sia di origine divina, in opposizione al diritto positivo, che è di origine umana. Aggiungono che la situazione attuale è il risultato dell'applicazione di questo diritto positivo. Secondo Zakariyya, tale presentazione delle cose è attraente ma falsa. Poiché, infatti, le norme del diritto musulmano che possono essere considerate divine sono troppo poco numerose e, per riuscire ad applicarle occorre il lavoro degli esseri umani, cosa che dà luogo a ogni tipo d'interpretazione divergente. Così, il principio della beneficenza prescritta da parte del Corano, come si può applicarlo come tale? E come applicare il principio di *shura* (consultazione, prevista dai versetti 3:159 e 42:38)? Tale principio è stato interpretato da Khalid Muhammad Khalid come implicando il parlamentarismo, il multipartismo e la libertà di stampa. Ma le correnti musulmane sono lungi dall'accettare tale interpretazione. Deducendo che la *shura* equivale alla democrazia nel senso moderno, Khalid non lo ha appreso dal testo, ma piuttosto dalle sue conoscenze e dalla sua esperienza attuale. Il testo esisteva da 14 secoli, come è possibile che non sia mai stato compreso nel senso moderno della democrazia? In realtà Khalid agisce esattamente come quelli che cercano nei versetti coranici ogni tipo di scienze. *A posteriori*. Se almeno avessero scoperto tali scienze prima degli altri, allora le crederemmo. Ma *a posteriori*, compiono uno sforzo sterile che non porta a nulla. Se mettete la shari'ah nelle mani della gente retrograda, vedranno di essa ciò che le loro anime ispirano loro⁴.

Gli islamisti vogliono l'applicazione del diritto penale che mira a punire coloro che commettono offese. Zakariyya si chiede se non occorra piuttosto cominciare con l'aspetto positivo del diritto musulmano. È il diritto penale che metterà fine al problema dello sviluppo, della disoccupazione, della povertà e della carestia? D'altra parte, come si può applicare le pene musulmane nella situazione attuale? Si può tagliare la mano di una persona che cerca il pane in una società ingiusta?

¹ *Ivi*, p. 25-26; 75-83; 138.

² Zakariyya, *Al-sahwah al-islamiyyah*, p. 25.

³ Zakariyya: *Al-haqiqah wal-wahm*, p. 75-91.

⁴ *Ivi*, p. 167-170.

Si può punire di lapidazione chi commette adulterio in una società in cui i giovani non trovano il mezzo per sposarsi e convivere? "Cominciate a garantire alla gente un minimo d'equità e di vita umana, solo in seguito potrete applicare contro di loro la pena prevista per il furto"¹.

3) Mahmud Muhammad Taha

Mahmud Muhammad Taha, architetto in pensione, fondatore ed animatore della cerchia dei "fratelli repubblicani" in Sudan, ha scritto due libri importanti: *Al-risalah al-thaniyah min Al-islam* (Secondo messaggio dell'islam)² e *Tatwir shari'at al-ahwal al-shakhsiyyah* (Evoluzione della legge di statuto personale)³. È stato impiccato il 18 gennaio 1985 per apostasia per ordine di Numeiri, su richiesta e con gli applausi dei responsabili religiosi Sudanese, dell'Azhar e della lega del mondo musulmano⁴.

Nel suo libro *Secondo messaggio dell'islam*, Taha considera che Maometto era portatore di due messaggi:

- Il primo messaggio costituisce tutte le norme d'ordinamento giuridico rivelate a Maometto, singolarmente per il periodo di Medina. Si rivolgeva ai credendo e teneva conto delle condizioni dell'epoca.
- Quanto al secondo messaggio, corrisponde all'islam nel suo rigore e nella sua purezza e si rivolge a tutti gli uomini. Questo secondo messaggio non è stato ancora applicato⁵.

Mentre secondo la dottrina musulmana, sono i versetti rivelati ulteriormente che abrogano le norme precedenti, Taha afferma che dovrebbe essere l'opposto⁶. Per capire il ragionamento di Taha, sarebbe interessante vedere la posizione di Gesù al riguardo del ripudio. Quando affermò che il ripudio era contrario alle prescrizioni bibliche, gli ebrei gli chiesero: "Perché allora Mosè ha ordinato di darle l'atto di ripudio e mandarla via?". Rispose loro Gesù: "Per la durezza del vostro cuore Mosè vi ha permesso di ripudiare le vostre mogli, ma da principio non fu così" (Mt 19:7-8). La Bibbia comporterebbe dunque norme d'origine, ed altre congiunturali. Senza fare riferimento al Vangelo, Taha afferma in qualche modo la stessa cosa.

Questa concezione mette in dubbio tutto il sistema economico, politico e giuridico nel mondo arabo-musulmano.

Sul piano economico, Taha propone di sostituire il versetto sulla *zakat* (elemosina legale):

Preleva sui loro beni un'elemosina tramite la quale li purifichi e li mondi (9:103).

con il versetto seguente:

E ti chiedono: "Cosa dobbiamo dare in elemosina?" Di': "Il sovrappiù" (2:219)⁷.

In materia politica, Taha propone di prendere in considerazione il versetto che fa di Maometto un semplice precorritore dei tempi:

Ammonisci dunque, ché tu altro non sei che un ammonitore e non hai autorità alcuna su di loro (88:21-22).

e di lasciare cadere il versetto della consultazione:

È per misericordia di Allah che sei dolce nei loro confronti! Se fossi stato duro di cuore, si sarebbero allontanati da te. Perdona loro e supplica che siano assolti. Consultati con loro sugli ordini da impartire; poi, quando hai deciso abbi fiducia in Allah (3:159)⁸.

¹ *Ivi*, p. 150-154.

² Taha: *Al-risalah*. Questo libro è stato tradotto: Taha: *The second message of islam*. Il traduttore è un allievo di Taha.

³ Taha: *Tatwir*.

⁴ Testo e commento del giudizio in Al-Kabbashi: *Tatbiq al-shari'ah al-islamiyyah*, p. 80-96 (l'autore presiedeva la Corte d'appello che ha condannato Taha). Per una critica della dottrina di Taha, v. Zaki: *Al-qawl al-fasl*. A favore di Taha, v. An-Na'im: *Toward an islamic Reformation*.

⁵ Taha: *Al-risalah*, p. 116.

⁶ *Ivi*, p. 6.

⁷ *Ivi*, p. 161-162.

⁸ *Ivi*, p. 162.

In materia religiosa, il versetto della sciabola:

Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso (9:5).

deve essere cambiato con il versetto sulla libertà religiosa:

Non c'è costrizione nella religione. La retta via ben si distingue dall'errore. Chi dunque rifiuta l'idolo e crede in Allah, si aggrappa all'impugnatura più salda senza rischio di cedimenti (2:256) ¹.

Nel settore dello status personale, Taha spiega che l'islam si è instaurato in un periodo durante il quale le donne erano oppresse, o sepolte vive. Non potendo concedere loro pieni diritti, ha provato a migliorare la loro sorte accordando loro la metà della parte che riceve l'uomo in materia d'eredità, e considerando la testimonianza di due donne alla stregua di quella di un solo uomo. Inoltre, le ha poste sotto la tutela dell'uomo:

Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. (4:34).

Questa disuguaglianza, tuttavia, non è definitiva. La norma di base alla quale occorre ritornare è l'uguaglianza assoluta tra l'uomo e la donna fondata sulla responsabilità personale:

Nessuno porterà il peso di un altro. Se qualcuno pesantemente gravato chiederà aiuto per il carico che porta, nessuno potrà alleggerirlo, quand'anche fosse uno dei suoi parenti (35:18) ².

Occorre, a tal fine, porre fine alla tutela dell'uomo sulla donna in materia di consenso al matrimonio. Taha ricorda qui che gli hanafiti avevano ammesso che la donna potesse sposarsi senza tutore³.

L'indipendenza economica gioca un ruolo importante nell'uguaglianza, poiché secondo il Corano la superiorità dell'uomo sulla donna ha come causa le spese che l'uomo fa per garantire il mantenimento della donna⁴. Il Corano dice:

Le donne hanno diritti equivalenti ai loro doveri, in base alle buone consuetudini, ma gli uomini sono superiori (2:228).

Questa superiorità è temporanea, legata alle usanze. Se le usanze cambiano e gli obblighi delle donne diventano uguali a quelli degli uomini, allora occorre riconoscerle dei diritti uguali a quelli degli uomini. È inammissibile che le donne occupino funzioni di giudice, mentre la loro testimonianza continua ad avere metà del valore di quella dell'uomo della strada⁵. Ciò non significa necessariamente che la donna debba fare lo stesso lavoro dell'uomo. Occorre darle il lavoro che corrisponde alle sue capacità (giudice dei minori, dottoressa). Occorre anche valorizzare il lavoro che le donne svolgono in casa. La donna che fa bambini merita più onore dei tecnici che fabbricano aerei⁶.

Per quanto riguarda la dote, Taha la considera un prezzo pagato dall'uomo per l'acquisto della donna. Era uno dei tre metodi di matrimonio dell'epoca dove la donna era oggetto d'umiliazione: la presa nelle razzie, l'abduzione e l'acquisto. Oggi, in un'epoca dove la donna deve essere onorata, occorre porre fine a tali pratiche. Su questo piano, rileva che Maometto permetteva il matrimonio senza pagamento di dote⁷.

L'aspetto congiunturale si trova nel versetto che permette la poligamia:

Sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola (4:3).

Questa norma sulla poligamia fino a quattro donne era un alleviamento alla pratica pre-islamica secondo la quale l'uomo poteva sposare quante donne volesse. Poteva avere senso nella misura in

¹ *Ivi*, p. 3 e 118.

² *Ivi*, p. 126-127.

³ Taha: Tatwir, p. 73.

⁴ *Ivi*, p. 78-79.

⁵ *Ivi*, p. 4, 11 e 48.

⁶ *Ivi*, p. 55-56.

⁷ Taha: Al-risalah, p. 128; Taha: Tatwir, p. 73-75.

cui le guerre sterminavano gli uomini lasciando un gran numero di donne senza marito. Il suddetto versetto, secondo Taha, è abrogato dal versetto sull'equità:

Non potrete mai essere equi con le vostre mogli anche se lo desiderate (4:129)¹.

Quanto al ripudio, l'islam ha accordato questo diritto all'uomo come tutore della donna, quest'ultima essendo considerata incapace. Ma, normalmente, questo diritto deve ritornare tanto all'uomo che alla donna. Gli uomini di religione che confessano l'opposto dimenticano che le norme musulmane hanno un carattere temporaneo e che la religione non ha detto la sua ultima parola nel 7° secolo².

Taha attacca anche il velo. L'islam non vuole una castità imposta con le porte chiuse ed i vestiti. Il velo è soltanto il risultato del peccato di Adamo ed Eva che hanno coperto la loro nudità con le foglie degli alberi. Nel versetto 7:26, il Corano parla del vestito del timore reverenziale come abito migliore del vestito di tessuto. Il velo era la punizione che Dio comminava a causa di un cattivo comportamento. L'islam è contro il velo e contro il divieto di promiscuità tra gli uomini e le donne perché è per la libertà³.

4) Muhammad Ahmad Khalaf-Allah

Il pensatore egiziano Muhammad Ahmad Khalaf-Allah (d. 1997) ha scritto tre libri fondamentali. *Al-Qur'an wal-dawlah* (Il Corano e lo Stato); *Dirasat fi al-nudhum wal-tashri'at al-islamiyyah* (Studi sulle istituzioni e le legislazioni musulmane); *Al-Qur'an wa-mushkilat hayatina al-mu'asirah* (Il Corano ed i problemi della nostra vita attuale).

In questi libri propone delle riforme giuridiche e sociali il cui punto di partenza è il Corano per tre ragioni:

- ▶ È il Corano che ha chiamato al grandioso cambiamento rivoluzionario che si è avuto al tempo di Maometto.
- ▶ Solo il Corano può pretendere di contenere delle norme valide per sempre ed ovunque, poiché Dio, il suo autore, era in grado di prevedere il futuro e valutare le sue necessità.
- ▶ Il Corano costituisce la fonte primaria del diritto; la Sunnah si limita a chiarirlo⁴.

Su questo ultimo punto, scrive:

Tutti i musulmani sono unanimi sulla supremazia del Corano, che è considerato dai giuristi come la prima fonte di diritto, aggiungendo che la Sunnah non è altro che una chiarificazione ed un'interpretazione; quando entra in contraddizione con il Corano, deve essere lasciata da parte e diventa inesistente.

Questa unanimità nel discorso sul Corano ed il suo posto fra le fonti della legislazione ci conduce direttamente al Corano per farne la prima fonte e la fonte principale per ciò che ricerchiamo come valore umano eterno capace di essere la base di una società moderna ed un arsenale vivo da cui deduciamo le soluzioni più vicine ai problemi della nostra vita contemporanea. Solo il Corano è la fonte originale, qualsiasi altra fonte serve soltanto a chiarire ed interpretare. Il Corano ci basta dunque come guida ed aiuto⁵.

Questa teoria di Khalaf-Allah lo conduce a trascurare quasi interamente la Sunnah nelle sue analisi. Liberato da questa fonte, prova ad interpretare il Corano in modo originale e molto restrittivo. Per lui il Corano ha tracciato soltanto le linee principali che proteggono l'uomo dall'errore e dirigono i suoi passi sulla via della verità, della giustizia e dell'interesse pubblico. I punti di dettaglio e tutto ciò che è influenzato dall'elemento "tempo" e dall'elemento "spazio" sono lasciati all'uomo⁶. Questo pensiero ci è stato riassunto in occasione di incontro al Cairo il 25.8.1977:

Occorre cercare di limitare al massimo la portata degli elementi normativi dell'islam. Occorre assicurarsi che una questione è veramente regolata dal Corano; ed in questo caso che il testo coranico non può ricollegarsi al suo contesto storico. Non condannano il Corano con le nostre norme più evolute, ma non mettono neppure il Corano oltre al suo contesto storico.

¹ Ivi, p. 127-129; Taha: Tatwir, p. 76-78.

² Ivi, p. 75-76.

³ Taha: Al-risalah, p. 131-133.

⁴ Khalaf-Allah: Al-Qur'an wa-mushkilat, p. 11-15.

⁵ Ivi, p. 15.

⁶ Khalaf-Allah: Al-Qur'an wal-dawlah, p. 3-4.

Khalaf-Allah va ancora più in là. Secondo lui, il Corano, dichiarando che Maometto è l'ultimo dei profeti (33:40), assegna alla ragione umana la sua libertà e la sua indipendenza affinché decida gli affari di questa vita in conformità con l'interesse generale¹. Si sostiene in ciò in gran parte sulla teoria famosa d'Al-Tufi (d. 1316)² chi mette l'interesse generale anche sopra il testo del Corano³. Ritene che Dio ci ha concesso il diritto di legiferare nei settori politici, amministrativi, economici e sociali. Le norme che stabiliamo diventano conformi al diritto musulmano perché emanano da noi con procura da parte di Dio. E queste norme possono essere modificate in funzione del tempo e dello spazio affinché realizzino l'interesse generale ed una vita migliore⁴.

Ci basta a tale riguardo citare un solo esempio per illustrare il metodo di Khalaf-Allah: quello dei matrimoni misti che pongono problemi. Infatti, il diritto dei paesi musulmani proibisce il matrimonio di una donna musulmana con un non musulmano, ma permette ad un musulmano di prendere una donna non musulmana a condizione che sia di religione monoteista. Khalaf-Allah ritiene che questa norma discriminatoria debba essere eliminata.

Khalaf-Allah afferma che il Corano non ha regolato il matrimonio di una musulmana con un non musulmano monoteista. In caso di silenzio del testo, la decisione torna all'uomo in virtù del principio musulmano: tutto quello che non è vietato è permesso. Non si può allargare l'elenco dei divieti. In difetto di divieto formale, l'interesse generale della società esige il rafforzamento dei legami sociali con matrimonio misto. Il solo divieto previsto nel Corano è il matrimonio tra musulmani e politeisti ai sensi del seguente versetto:

Non sposate le [donne] associatrici finché non avranno creduto, ché certamente una schiava credente è meglio di una associatrice, anche se questa vi piace. E non date spose agli associatori finché non avranno creduto, ché, certamente, uno schiavo credente è meglio di un associatore, anche se questi vi piace. Costoro vi invitano al Fuoco, mentre Allah, per Sua grazia, vi invita al Paradiso e al perdono (2:221).

Ora, il termine politeista mira i pagani dell'Arabia che hanno cessato di esistere. A partire da questo ragionamento, Khalaf-Allah scrive che i seguaci dei gruppi religiosi devono cessare di adottare posizioni fanatiche, alzarsi al livello dell'uomo in tanto che essere umano, e permettere i matrimoni misti per allontanare le tensioni che esistono tra loro e per rafforzare i legami sociali. Devono sostituire il legame religioso con il legame nazionale, e mettersi sul piano dell'appartenenza all'umanità⁵.

5) Abdelmajid Charfi

Abdelmajid Charfi è professore presso la facoltà di lettere della Manouba a Tunisi, e titolare della cattedra Unesco di Studio comparato delle religioni. Si è dedicato a lungo all'interpretazione delle norme mussulmane. Ha redatto molti libri tra in quali citeremo in particolare *Al-islam wal-hadathah* (L'islam e la modernità), pubblicato nel 1991, e *Al-islam bayn al-risalah wal-tarikh*, pubblicato nel 2001, che è stato oggetto di una traduzione francese (L'islam entre le message et l'histoire), che utilizzeremo qui, essendo il suo ultimo libro. Ci limiteremo al suo pensiero in legame con l'argomento del nostro libro.

Questo pensatore non vede l'interesse di dividere il Corano in due e di eliminare la parte normativa come fa Taha⁶, opinione esposta più su. Ritene che la rivelazione data a Maometto "non parla della shari'ah nel senso della legge divina, ma le dà quello di via". Cita a tal proposito il versetto 45:18: "In seguito ti abbiamo posto sulla via dell'Ordine. Seguila". Eccetto rari casi, questa rivelazione "non espone nei dettagli le modalità di applicazione giuridica di questa direzione, e si accontenta di dare soluzioni specifiche che si pongono alla società musulmana di allora"⁷. Il messaggio di

¹ Khalaf-Allah: *Al-Qur'an wa-mishkilat*, p. 32.

² V. sur Al-Tufi Parte III.capitolo I.9.

³ Khalaf-Allah: *Al-Qur'an wa-mishkilat*, p. 33-38; Khalaf-Allah: *Al-Qur'an wal-dawlah*, p. 109-111.

⁴ Khalaf-Allah: *Al-Qur'an wal-dawlah*, p. 189-192.

⁵ Khalaf-Allah: *Al-Qur'an wa-mushkilat*, p. 192-214.

⁶ Charfi: *L'islam entre le message et l'histoire*, p. 68.

⁷ *Ivi*, p. 67-68.

Maometto non è giuridico, ma "tratta di ciò che era giusto e ciò che non lo era nel momento in cui avveniva la rivelazione". Ciò spiega la flessibilità delle norme coraniche anche nei settori culturali come la preghiera, il pellegrinaggio, l'elemosina o il digiuno durante il Ramadan. È soltanto più tardi che i giuristi mussulmani hanno stabilito norme rigide che tradiscono lo spirito del Corano, inventando degli *hadith* a sostegno delle loro posizioni, trasformando questi atti in rituali meccanici, formali, inadatti alle esigenze della vita attuale¹.

Questo ragionamento è esteso da Charfi alle norme giuridiche come l'apostasia, per la quale il Corano non prevede punizioni in questa vita, ma che i giuristi puniscono con la morte inventando un *hadith* attribuito a Maometto, in violazione della prescrizione coranica che proibisce ogni costrizione in religione (2:256). È lo stesso per la pena di morte che il Corano prevede (2:178) ma insistendo più sul perdono da parte dei parenti della vittima che sulla sanzione. Aggiunge: "La punizione, sotto qualunque forma, non è prevista per se stessa, ma in funzione delle esigenze della vita nel senso più ampio (...). In questo caso, la commutazione della pena capitale in detenzione o altra non è incompatibile con il principio generale enunciato dal Corano", e ciò per evitare che innocenti siano messi a morte per un errore giudiziario e per lasciare la porta aperta ad una riparazione possibile della colpa. Charfi estende questo ragionamento anche all'amputazione della mano del ladro (5:38), che si può sostituire con altre sanzioni poiché si può giungere con altri mezzi allo stesso scopo ricercato dal Corano². La rigidità dei giuristi è manifesta per quanto riguarda l'adulterio punito nel Corano dalla flagellazione (24:2), e presso i giuristi con la lapidazione³. Charfi dà anche l'esempio del termine di ritiro della donna ripudiata o della vedova (2:228; 65:4). La ragione di questa norma coranica è di assicurarsi che la donna non sia incinta. Le legislazioni arabe continuano a prevedere questo termine, benché lo scopo coranico possa essere raggiunto al giorno d'oggi con mezzi scientifici, sicuri e semplici allo stesso tempo⁴.

Per quanto riguarda il divieto coranico degli interessi, questo divieto proibisce l'usura che prostrava il debitore, e non le relazioni attuali tra una banca ed un privato, relazioni regolate dallo Stato per evitare precisamente l'usura. Occorre dunque vedere lo scopo coranico e non l'applicazione letterale dei versetti coranici. Questo evita gli espedienti giuridici e le ciarlatanerie alle quali si consegnano le banche musulmane, con la benedizione delle autorità religiose ufficiali. Queste banche, dice, "non hanno di musulmano che il nome, ed i vantaggi che ritirano dai loro prestiti (ed ai quali danno un'altra denominazione per dissimularli) è certamente superiore a quello delle banche normali. Vanno a vantaggio effettivamente maggiormente dei loro amministratori che dei loro clienti abusati". Saluta a tale riguardo "la posizione coraggiosa presa dallo sceicco dell'Azhar nel 1998, quando se ne è preso alle banche dette musulmane, segnando la sua preferenza per le banche ordinarie"⁵.

Sulla base di questi esempi, Charfi ritiene che non è obbligatorio capire il messaggio di Maometto come hanno fatto i suoi contemporanei:

I musulmani, seguendo ciecamente i loro dotti ed i capofila delle scuole giuridiche e delle sette, cadono nello stesso attraverso che la "gente della scrittura" prima di loro, che hanno preso signori al di fuori di Dio, ciò che il Corano ha denunciato (9:31). Dimenticando l'elasticità che caratterizza tanto il messaggio che la condotta del Profeta, i musulmani prendono uno e l'altro come pretesto all'immobilismo e non come materia di riflessione⁶.

Charfi parte nel suo ragionamento soltanto dal testo coranico. Non tiene conto degli *hadith*, ai quali non dà credito⁷. Inoltre, ritiene che i giuristi classici abbiano coperto le loro soluzioni giuridiche con la religione, pretendendo che non hanno fatto un'opera umana, poiché Dio solo è legislatore, nonostante i loro disaccordi su numerose questioni⁸. Le attività dei giuristi hanno condotto ad una

¹ *Ivi*, p. 68-73, 133-135.

² *Ivi*, p. 75-79.

³ *Ivi*, p. 92-93.

⁴ *Ivi*, p. 94-95.

⁵ *Ivi*, p. 80-81.

⁶ *Ivi*, p. 89-90.

⁷ *Ivi*, p. 148-152, 174-178, 192-199.

⁸ *Ivi*, p. 158-1162.

conseguenza grave: "Il musulmano ha cessato di frequentare direttamente il testo coranico per accordare il primo posto ai testi secondari che pretendono di trarre gli insegnamenti, mentre costituiscono un ostacolo alla comprensione ed alla riflessione personale, condotte senza la tutela della persona ed in tutta libertà"¹. Charfi respinge anche il ricorso al consenso come fonte di diritto nel quale vede due difetti principali. Prima di tutto, il fatto che sia limitato all'opinione degli esperti in interpretazione all'esclusione degli altri, in particolare quella della gente ordinaria, cosa che è contraria allo spirito del Corano. D'altra parte, si è considerato il consenso di un'epoca - e che più è, il consenso dei faqih del 9° e del 10° secolo - come vincolante per le epoche successive. Ora, dice, si deve piuttosto tenere conto di ciò che pensa la Comunità in un'epoca data, sia che questa sia conforme o meno all'opinione degli anziani, soprattutto quando le circostanze e le situazioni sono radicalmente diverse². Charfi respinge anche il *qiyas* (ragionamento per analogia) che ha avuto il risultato di portare sempre l'attenzione sul passato, non sul presente, ancora meno sul futuro. Serve a garantire la continuità evidente tra il tempo del Profeta e le epoche successive³. Così, Charfi fa *tabula rasa* della scienza dei Fondamenti del diritto musulmano che non ha conosciuto sviluppi considerevoli dai primi illustri libri e che non fa che rifriggere il discorso degli anziani, nonostante tutti i cambiamenti che hanno influito sul contesto storico e sulle conoscenze umane⁴.

Charfi va ancora più in là adottando una concezione vicina a quella avanzata da Khalaf-Allah riguardo all'affermazione coranica che Maometto è l'ultimo dei profeti (33:40). Questo versetto è interpretato tradizionalmente nel senso che Maometto chiude la serie dei profeti e che il suo messaggio conferma il loro e lo sopravanza. La porta è sigillata dall'interno e le norme musulmane si impongono a tutti i musulmani. Per Charfi, invece, Maometto sigilla la porta dall'esterno, chiude la porta della profezia e vi mette fine, non essendo più necessaria:

[Maometto] avvisa tutta l'umanità l'inaugurazione di un'era nuova, di una nuova tappa della storia dove poiché l'uomo ha raggiunto la maturità, non avrà più bisogno di un guida o di un tutore per i minimi dettagli della sua esistenza. In questa prospettiva, il ruolo del Profeta dell'islam sarebbe di guidare l'uomo nella sua nuova responsabilità e di fargli assumere le conseguenze delle sue scelte... In tutta libertà, l'uomo potrà abitare le case che avrà costruito grazie ai suoi sforzi personali, a ciò che gli indicherà la sua ragione, a ciò che lui procurerà la sua intelligenza, a ciò che esigano i suoi interessi personali e collettivi... Allora il Profeta è realmente "un testimone, un annunciatore ed un avvertente; con le sue parole e con i suoi atti, è "il bell'esempio". Ha dato l'esempio praticando la giustizia, l'amore, la misericordia e la pietà, come pure conducendo una vita diritta ben adeguata alle situazioni che ha vissuto, e non perché ha regolato, in modo totale e definitiva, ciò che occorre fare e ciò che occorre evitare, in qualsiasi situazione e indipendentemente dalle circostanze. Se ne fosse stato così, avrebbe radicato il conformismo che era venuto a combattere, avrebbe fatto soltanto sostituire una tradizione con un'altra⁵.

6) Mohamed Charfi

Mohamed Charfi professore emerito alla facoltà di scienze giuridiche di Tunisi, è stato presidente della lega dei diritti dell'uomo ed il ministro dell'istruzione nazionale dal 1989 al 1994. Benché sia autore di molti testi giuridici, ci limiteremo al suo ultimo libro: *Islam e libertà, malinteso storico*, pubblicato anche in lingua araba sotto il titolo: *Al-islam wal-hurriyyah, al-iltibas al-tarikhi*.

Charfi prende praticamente in contropiede le dichiarazioni degli islamisti. Mentre per questi ultimi, l'islam è tanto una religione quanto uno Stato, per Charfi, l'islam, "non è... né un diritto, né uno Stato, né una politica, né un'identità. È una religione. Inoltre, avendo per definizione una vocazione universale, non può essere legato né ad un popolo, né ad un territorio, né ad uno Stato, e, ancora meno, ad una politica determinata"⁶.

D'altra parte, per gli islamisti, il diritto musulmano è un diritto divino, giusto ed immutabile, mentre per Charfi si tratta di un'opera umana, un prodotto della storia, e che è opposto tanto al Corano che

¹ Ivi, p. 168.

² Ivi, p. 179-182.

³ Ivi, p. 182-184.

⁴ Ivi, p. 184-185.

⁵ Ivi, p. 100-101.

⁶ Charfi: *Islam et liberté*, p. 58.

ai diritti umani. Dà a tal proposito l'esempio della schiavitù, istituzione molto elaborata nel diritto musulmano. Se si doveva ammettere che il diritto musulmano è un diritto divino, occorrerebbe allora ritornare anche alla schiavitù. Ora, gli islamisti non chiedono tale ritorno. Ciò che richiedono, sono soprattutto le norme concernenti lo status personale che discriminano le donne, il diritto penale e la libertà di coscienza¹. Queste norme sono contrarie allo spirito del Corano.

Charfi condanna le norme musulmane discriminatorie contro le donne: il diritto esclusivamente riservato all'uomo di sposare molte donne, ripudiare e picchiare sua moglie e l'attribuzione della tutela dei figli al padre; l'attribuzione alla donna di una parte successoria di metà inferiore a quella degli uomini di stesso livello di relazione; il divieto per le donne di esercitare una funzione dirigente; l'obbligo di portare il velo, ecc.. Il Corano ha ripreso le norme che esistevano al suo tempo, pur provando a migliorarli, ma gli ulema "sono andati quanto più lontano possibile nella regolazione dei dettagli d'applicazione, peggiorando ogni volta questo carattere discriminatorio"².

La violazione della libertà di coscienza va ancora in maniera più evidente contro il Corano che afferma "Non c'è costrizione nella religione" (2:256). "Con parole divine così chiare, si poteva attendere che gli ulema costruiscano una bella teoria della libertà di coscienza. Non è così. Al contrario, ci hanno legato una serie di norme che attentano alla libertà di coscienza"³. C'è soprattutto la discriminazione contro le minoranze non musulmane. Certamente, le norme musulmane che riguardano queste minoranze erano in anticipo sulle norme degli altri sistemi giuridici, ma oggi questo sistema non è più accettabile. Charfi chiede a tale riguardo di eliminare ogni riferimento alla religione nelle carte d'identità dei cittadini per stabilire almeno formalmente l'uguaglianza giuridica, la non discriminazione teorica tra i cittadini. Chiede inoltre che né la costituzione né la legge stabiliscano una distinzione tra i cittadini, che devono essere tutti uguali in diritti e doveri⁴. Ma più grave ancora della sorte discriminatoria riservata alle minoranze religiose, c'è quella riservata ai musulmani che lasciano la fede musulmana, gli apostati, contro i quali gli ulema hanno decretato la pena di morte, mentre il Corano non prevede per loro alcuna punizione in questa vita. La sanzione contro l'apostasia ha servito ad impedire la libertà di coscienza ma anche ogni opposizione politica, ogni libertà d'espressione e ogni innovazione⁵.

Infine, per quanto riguarda il diritto penale musulmano, Charfi osserva che è a causa di questo diritto che l'Islam ha oggi una stampa così contraria all'estero. Ora, "per quando riguarda le disposizioni rigorose, questo diritto non ha nulla di religioso. È stato opera degli ulema. Quanto alle altre disposizioni, si spiegano con circostanze storiche e dovrebbero dunque essere superate oggi"⁶. Così, gli ulema hanno sostenuto che un versetto prevedeva la lapidazione per adulterio, ma che è scomparso dal Corano pur restando in vigore! D'altra parte, hanno sostenuto che Maometto aveva applicato tale sanzione. Ma le due argomentazioni vanno contro il Corano, poiché quest'ultimo prevede soltanto la flagellazione⁷. Per quanto riguarda l'amputazione della mano del ladro, il Corano prescrive di fatto che al tempo di Maometto non c'erano prigioni e questa sanzione serviva ad impedire i conflitti tra le tribù. Ma il Corano prevede la possibilità del pentimento e del perdono per quest'offesa⁸. Charfi ritiene che i legislatori arabi moderni, "sostituendo le punizioni corporali con delle pene di prigione, non violino il Corano. Al contrario, adottano soluzioni più conformi al suo spirito"⁹.

Dopo questi sviluppi, Charfi arriva a due conclusioni:

¹ *Ivi*, p. 64-67.

² *Ivi*, p. 67-73. Sulla poligamia, v. anche p. 103-104.

³ *Ivi*, p. 73-74.

⁴ *Ivi*, p. 75-77.

⁵ *Ivi*, p. 78-89.

⁶ *Ivi*, p. 78-89.

⁷ *Ivi*, p. 91-93.

⁸ *Ivi*, p. 95-99.

⁹ *Ivi*, p. 95.

Da un lato, un gran numero di norme del diritto musulmano classico o shari'ah sono contrarie ai diritti dell'uomo come compresi oggi dalla Comunità internazionale... dall'altra parte, queste norme... non hanno una natura veramente religiosa. Sono state poste dagli uomini e dovrebbero essere oggi riformate dagli uomini¹.

Secondo Charfi, il desiderio degli integralisti e tradizionalisti di volere perpetuare queste ingiustizie può essere spiegato da tre ragioni:

- ▶ Un islamista non può concepire che un non musulmano sia un concittadino a pieno titolo. Vede in lui, se non un avversario, almeno uno straniero, in ogni caso *un altro*. In questo spirito, mai un musulmano dovrebbe dipendere da un non musulmano².
- ▶ L'atteggiamento anti-femminista degli integralisti per il fatto che vivono in un'altra epoca. Non hanno ancora digerito il principio d'uguaglianza dei sessi, principio molto nuovo nella storia dell'umanità³.
- ▶ L'esistenza di riflessi rurali. Anche fra coloro che sono emigrati verso le città, questi riflessi perdurano. I contadini hanno sempre avuto un temperamento più duro e più brutale e delle sanzioni più rigorose. Di qui il loro attaccamento alle punizioni corporali musulmane⁴.

Attraverso il suo libro, Charfi tiene conto soltanto del Corano. Per lui, gli hadith sono una fonte controversa del diritto musulmano⁵. Ora, "i giuristi hanno bisogno di testi sicuri e precisi" per costruire le loro teorie e dedurre delle norme pratiche applicabili. Il Corano è la sola fonte che sfugge a tutte queste critiche relative all'incertezza⁶. Respinge l'idea che un hadith possa abrogare il Corano⁷. Ma anche le norme coraniche a carattere giuridico, come quelle che riguardano il diritto penale, ritiene che costituiscano una tappa nell'evoluzione della società e che questa tappa è oggi superata⁸. È lo stesso per le norme successorie. La concessione da parte del Corano della metà della parte attribuita all'uomo costituisce un progresso per l'epoca del Corano, e questa disuguaglianza può essere corretta per via testamentaria, come lo prevede il Corano (2:180). Il legislatore arabo deve dunque convalidare i testamenti con i quali i testatori vorranno stabilire l'uguaglianza tra i loro discendenti senza distinzione di sesso, in attesa del giorno dove l'uguaglianza successoria sarà imposta dalla legge, in conformità con lo spirito del Corano⁹.

Secondo Charfi, Dio si rivolge agli uomini parlando loro nella lingua che comprendono ed esprimendo una raccomandazione generale. Appartiene in seguito al legislatore di ogni paese "trovare per ogni epoca il diritto che realizza meglio questa raccomandazione. Nel mondo in cui viviamo oggi, sarà l'opera dello Stato che deve essere espressione del suffragio universale. Il legislatore non sarà affatto legato dalla shari'ah, opera puramente umana e in gran parte superata"¹⁰. Così, Charfi passa dal concetto "di Dio legislatore", al concetto dello "Stato legislatore", ed il diritto musulmano, di "diritto divino", diventa un "diritto umano", adattabile secondo le epoche.

Segnala a tale riguardo che gli ulema del passato hanno provato ad adattare la shari'ah alla loro epoca. Come non osavano dichiarare che la legge religiosa è abrogata, cosa che avrebbe diminuito la loro autorità, hanno ricorso alle astuzie (*hilah*) per contornare le norme che giudicavano superate. Così, hanno imposto delle prove impossibili per l'applicazione della lapidazione: quattro testimoni che hanno visto la piuma nel calamaio, secondo la loro espressione pudica e pittoresca. Inoltre quando la donna partorisce due, tre, o anche quattro anni dopo il suo divorzio o il decesso del proprio marito, si dirà che il bambino è stato concepito prima del divorzio o il decesso quindi che si è addormentato nel ventre della madre (teoria del bambino dormente), allo scopo di salvaguardare i diritti della donna e del bambino. Inoltre affinché si possa tagliare la mano del ladro, devono

¹ *Ivi*, p. 104.

² *Ivi*, p. 104-105.

³ *Ivi*, p. 106-108.

⁴ *Ivi*, p. 108-110.

⁵ *Ivi*, p. 110.

⁶ *Ivi*, p. 112.

⁷ *Ivi*, p. 166.

⁸ *Ivi*, p. 113.

⁹ *Ivi*, p. 113-116.

¹⁰ *Ivi*, p. 120.

verificarsi molte condizioni¹. È lo stesso per gli interessi, proibiti nel diritto musulmano, come dal resto dagli ebrei e dai cristiani, ma che sono stati contornati con contratti a colorazione musulmana che costituiscono "veri frodi"². Un teologo che sostiene che Dio ha proibito un prestito a interesse non può ravvisarsi un giorno per dire l'opposto. Non può dire che i suoi predecessori sono stati forviati o che il cambiamento di circostanze deve comportare il cambiamento della norma. Ciò significherebbe che la shari'ah può cambiare, che non è fissa e dunque che non è l'opera di Dio. Tutto che può fare, è di trovare un'astuzia per contornare la norma³. Questo metodo tuttavia crea problemi per i musulmani:

Si trascinano norme di cui si sa... che sono inadatte e religiosamente non obbligatorie ma di cui non si osa dire che sono abrogate o ad abrogare. E poiché la norma non è abrogata, si continua ad insegnarla a scuola, in facoltà o nella predica del venerdì. Alimenta sempre il discorso religioso. Discordanza tra l'apparente ed il reale, il dichiarato e il pensato, che alimenta il pensiero schizoide proprio del mondo musulmano e che lo ostacola. Di conseguenza, si troveranno sempre, fra gli ascoltatori di questo discorso, spiriti semplici che lo prenderanno alla lettera e vorranno vederlo applicare. Di qui i disordini e le rivendicazioni popolari di tornare ad un diritto anacronistico⁴.

Un'altra maniera per contornare le norme religiose consiste a fare bricolage (*talfiq*). Si tratta di trovare una giustificazione nel testo religioso con una ricerca orientata - metodo artificiale, un po' sospetto e non sempre credibile. Così la Tunisia ha proibito la poligamia basandosi sul versetto 4:4: "Sposate allora due o tre o quattro tra le donne che vi piacciono; ma se temete di essere ingiusti, allora sia una sola", e sul versetto 4:129: "Non potrete mai essere equi con le vostre mogli anche se lo desiderate". Questi versetti indicano, secondo il legislatore tunisino, che il Corano proibisce la poligamia, poiché la condizione dell'equità è impossibile che si verifichi⁵. E Charfi commenta:

Non si deve imporre ad una società un diritto contrario alle proprie convinzioni religiose, ma si può riformare il diritto se si trovano nella religione sufficientemente molle perché essa sia compresa diversamente⁶.

Questo modo di interpretare il Corano giocando sulle parole richiede l'incontro tra intellettuali e politici illuminati. E poiché questa interpretazione non è la sola possibile e che le circostanze non si prestano ovunque, la Tunisia è stato il solo paese a proibire la poligamia⁷.

Un altro metodo consiste nel ricorrere all'ermeneutica che ricerca lo spirito del Corano mettendo "ogni questione nell'intenzione divina globale", integrando il fattore tempo: "Una norma ha potuto essere utile in un momento dato; col tempo ed il cambiamento di circostanze, se non è più adattata, si deve potere cambiarla". Ed è ciò che fa il Corano che ammette l'abrogazione di alcuni versetti con altri. Se dunque il Corano nello spazio di ventidue anni ha sentito la necessità di modificare le norme, *a maggior ragione*, ciò si deve produrre per un tempo più lungo: i quattordici secoli che ci separano dalla morte del Profeta. Ciò non significa che si deve abrogare tutta la shari'ah: "Ci si deve attenere agli obiettivi della religione quali si trovano nel Corano e nella condotta del Profeta. Semplicemente, dove un'evoluzione è stata cominciata, occorrerà continuarla"⁸. Uno degli esempi più ovvi è quello della schiavitù, che il Corano non abolisce, ma attenua inducendo i proprietari a liberarli. Era una tappa verso l'abolizione della schiavitù⁹.

Charfi attacca in seguito il metodo di Mahmud Muhammad Taha, di cui abbiamo parlato sopra. Gli dà ragione sul fatto che i versetti fondamentali sull'uguaglianza o la libertà religiosa rivelati alla Mecca e che costituiscono principi di base diventati oggi di valore universale non possono essere stati abrogati da versetti rivelati a Medina¹⁰. Ma ritiene che "le opinioni di Taha siano un po' eccessive. Non è facile affermare, né lasciare intendere, che tutti i versetti rivelati a Medina, un

¹ *Ivi*, p. 123-126.

² *Ivi*, p. 127.

³ *Ivi*, p. 132-133.

⁴ *Ivi*, p. 131.

⁵ *Ivi*, p. 138-140.

⁶ *Ivi*, p. 140.

⁷ *Ivi*, p. 141-142.

⁸ *Ivi*, p. 140.

⁹ *Ivi*, p. 145-146.

¹⁰ *Ivi*, p. 148-150.

terzo del Corano circa, sono abrogati, poiché non è facile ammettere l'esistenza oggi di un secondo messaggio che sarebbe un tipo di nuova religione". D'altra parte, questa teoria ha l'inconveniente di sostituire un diritto religioso con un altro diritto religioso¹.

Il metodo preferito da Charfi è "di liberare il diritto"², cioè separare la religione dal diritto. "La religione è un problema di convinzione, un affare di cuore. La coscienza di ogni essere umano deve essere assolutamente libera. Credere o non credere... Qualsiasi costrizione è qui contro natura". Questo è espresso dal Corano che dice: "Non c'è costrizione nella religione" (2:256); "O uomini! vi è giunta la verità da parte del vostro Signore. Chi è sulla Retta Via lo è per sé stesso, e chi se ne allontana lo fa solo al suo danno" (10:108). Il Corano non può dunque essere confuso con un codice che per definizione impone e non fa che imporre. "Certamente, il Corano contiene raccomandazioni, ma che erano legate alle circostanze e che sono state comprese dai primi califfi essendo precisamente legate a queste circostanze e dovendo cambiare con esse"³. Charfi dà molti esempi dove califfo 'Umar (d. 644) ha sospeso l'applicazione delle norme coraniche, cosa che prova che per lui, "i versetti che si dicono giuridici sono soltanto raccomandazioni legate alle circostanze e dovendo cambiare con esse"⁴. E Charfi di concludere:

È il momento di porre fine a questo dibattito sterile sul senso di questo o quel versetto preteso giuridico e di separare chiaramente e definitivamente diritto e religione⁵.

Chiede anche di separare la religione dalla politica per evitare di avvelenare la vita politica e facilitare l'instaurazione della democrazia nei paesi musulmani⁶. Respinge a tal riguardo l'idea che Maometto abbia creato uno Stato, e ritenga che il califfato è soltanto un'invenzione umana non prevista dal Corano, intervenuta dopo la morte di Maometto - teoria sviluppata dall'Egiziano 'Ali 'Abd-al-Raziq (d. 1966) dopo l'abolizione del califfato da parte di Atatürk nel 1924. Il Corano non dice a Maometto: "Ammonisci dunque, ché tu altro non sei che un ammonitore e non hai autorità alcuna su di loro" (88:21-22)⁷? Questo significa "che non si ha il diritto di governare in nome dell'islam"⁸. Charfi respinge anche l'idea di Jihad, nel senso della guerra santa che mira a propagare la fede o a conquistare gli altri paesi. Secondo lui, la guerra non può essere definita santa a meno che non sia difensiva⁹.

Charfi va ancora più lontano. Secondo lui, "è tempo... di liberare lo Stato dall'islam e l'islam dallo Stato"¹⁰. Un po' al modo occidentale di separare lo Stato della Chiesa. Ma poiché non esiste una Chiesa nell'Islam, propone la creazione di un quarto potere che si occupa della religione e della gestione delle moschee. Queste "devono essere luoghi di preghiera e di meditazione che nessun litigio o agitazione ideologica non a disturbare. La loro neutralità politica deve essere chiaramente affermata e scrupolosamente rispettata... La distinzione tra diritto e religione essendo chiaramente stabilita ed ormai riconosciuta da tutti, i mufti ed gli imam dovranno conformare i loro gesti e le loro parole alla legge, mai contro essa"¹¹. Questa quarta autorità deve essere organizzata democraticamente: elezione degli imam in ogni moschea dai credenti che ci fanno di solito le loro preghiere, elezione dagli imam di un mufti in ogni regione e scelta dallo stesso elettorato di un Consiglio superiore musulmano e di un gran mufti sul piano nazionale¹². Inoltre, un organo

¹ *Ivi*, p. 150-151.

² *Ivi*, p. 150.

³ *Ivi*, p. 153.

⁴ *Ivi*, p. 154.

⁵ *Ivi*, p. 154.

⁶ *Ivi*, p. 155-156.

⁷ *Ivi*, p. 157-165. Charfi cita numerosi versetti che vanno nello stesso senso (note 14-22, p. 262-263).

⁸ *Ivi*, p. 168.

⁹ *Ivi*, p. 167.

¹⁰ *Ivi*, p. 192.

¹¹ *Ivi*, p. 195-196.

¹² *Ivi*, p. 196.

costituzionale di molto alto livello veglierà sulla neutralità politica dell'autorità religiosa e sarà autorizzato a scioglierla se si allontana da questo principio¹.

Tale progetto tuttavia non può realizzarsi senza una revisione del sistema scolastico e culturale. Non basta che la laicità sia imposta come in Turchia. In questo paese, come nel resto dei paesi musulmani, si continua ad insegnare "che occorre tagliare la mano del ladro, lapidare l'autore d'adulterio, uccidere l'apostata, chiudere le banche e fare la guerra ai miscredenti, e il califfato è presentato come il regime legittimo per eccellenza, mentre nella vita politica, sociale, economico e giuridico, si fa esattamente l'opposto. Pertanto, i credenti si trovano tra due modi di pensare contraddittori, quello che imparano e quella che praticano. E se mai un fattore di insoddisfazione si aggiunge, una parte dell'opinione è inevitabilmente tentata con le derive integristi"². Questo spiega l'instabilità del regime turco e l'intervento periodico dell'esercito per evitare le minacce integriste³. Charfi dedica l'ultimo capitolo del suo libro all'istruzione alla scuola ed attraverso i programmi della mass media, un capitolo molto importante a ragione del ruolo svolto da lui come ministro dell'istruzione nella riforma del sistema educativo tunisino. Ciò tuttavia va oltre il quadro del nostro libro⁴.

7) Zaki Najib Mahmud

Zaki Najib Mahmud (d. 1993), professore di filosofia all'università del Cairo, è il filosofo contemporaneo più importante del mondo arabo. Si definisce seguace del positivismo scientifico.

Questo filosofo ha scritto tre libri che nell'insieme rispondono alla domanda: "Quale cammino dovrebbe intraprendere il pensiero arabo contemporaneo per rimanere veramente arabo e veramente contemporaneo?"⁵. Secondo lui bisogna mantenere del passato arabo solo ciò che è utile alla nostra società. L'utilità è il criterio tanto per quanto riguarda la civiltà araba che per quanto riguarda la civiltà moderna⁶. Per giudicare ciò che è utile e ciò che non lo è, occorre ricorrere alla ragione, indipendentemente dalla fonte: rivelazione o non rivelazione⁷. Ciò che presuppone il rifiuto di qualsiasi santità di cui è ricoperto il passato⁸. Le cose devono essere apprezzate in pratica, senza falsificare i dati storici né cadere nelle generalizzazioni⁹.

Secondo questo filosofo occorre vedere i principi come ipotesi e non come verità assolute. Questi principi devono poter essere modificati senza timore secondo necessità, anche se ciò fa vacillare il tutto¹⁰. "La chiave della verità, oggi, è di ben digerire l'idea che siamo in trasformazione; siamo pertanto in una fase di cambiamento ed il passato non può disciplinare il futuro"¹¹.

Prima di costruire una società moderna nei paesi arabi, occorre eliminare due cose:

- ▶ L'idea comune tra gli arabi sulla relazione tra il cielo e la terra, secondo la quale "il cielo comanda e la terra deve obbedire; che il creatore ha indicato e progettato e la creatura deve essere soddisfatta del proprio destino e della propria sorte".
- ▶ L'idea comune tra gli arabi sulla volontà divina, che taglia ogni legame tra la causa e l'effetto e accorda a questa volontà un potere superiore che sminuisce le leggi della natura¹².

¹ *Ivi*, p. 198.

² *Ivi*, p. 200.

³ *Ivi*, p. 201.

⁴ *Ivi*, p. 203-247.

⁵ Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 10. Gli altri due libri sono: *Thaqafatuna fi muwajahat al-'asr*, e *Al-ma'qul wal-la ma'qul*.

⁶ Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 18-20; Mahmud: *Al-ma'qul wal-la ma'qul*, p. 34.

⁷ Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 21; Mahmud: *Thaqafatuna*, p. 96.

⁸ *Ivi*, p. 51-53.

⁹ *Ivi*, p. 65, 79, 80.

¹⁰ *Ivi*, p. 197, 204, 227.

¹¹ *Ivi*, p. 228; v. anche Mahmud: *Thaqafatuna*, p. 96.

¹² Mahmud: *Tajdid al-fikr al-'arabi*, p. 294-295.

Nel suo libro *Al-ma'qul wal-la ma'qul* (il razionale e l'irrazionale), chiede di non prendere in considerazione che il lato razionale del passato e di respingerne l'irrazionale. L'irrazionale consiste nei miti, nel misticismo, nella credenza in persone pie, nella stregoneria, nell'astrologia, poiché queste cose non sono soggette alla ragione. Gli abbiamo chiesto in occasione di un incontro il 26 maggio 1977 dove pone la rivelazione: è razionale o irrazionale? Occorre dunque conservarla o respingerla? Mi ha dettato quanto segue:

La rivelazione è un punto di partenza, un'ipotesi, della quale deriva il ragionamento. Se qualcuno vuole analizzare una questione racchiusa nella rivelazione, la sua analisi deve essere fatta in modo razionale. La rivelazione, invece, è di per sé una questione di fede, cioè una premessa all'esattezza della quale occorre fidarsi per potere basare le operazioni di deduzione.

Per capire questa risposta ambigua, occorre tornare ad un passaggio nel suo libro *Tajdid al-fikr al-arabi* (Il rinnovo del pensiero arabo) in cui dice che un sistema ideologico non può essere preferito ad un altro sulla base dell'esattezza o l'inesattezza, ma sulla base dell'utilità¹. Così facendo, questo filosofo evita di entrare nell'esame del sistema musulmano che rischia di porgli problemi politici. Ma ci sembra chiaro che respinga la rivelazione. Il sistema filosofico che professa respinge la metafisica e la considera alla stregua di un mito.

Zaki Najib Mahmud appartiene alla generazione che, come dice Fu'ad Zakariyya, non ha preso troppo seriamente i movimenti musulmani². Ma poteva troppo attaccarsene troppo senza esporsi alla loro violenza? Il fatto seguente illustra questo problema.

Nel 1977, le riviste e i giornali egiziani pubblicavano dei progetti di diritto penale musulmano. In un'intervista, nell'aprile 1977, alla rivista cairota di sinistra Rose Al-Youssof, Zaki Najib Mahmud dice che "si sente vivere un incubo ideologico o piuttosto in uno scherzo". Le pene che proclamano questi atavisti (*salafiyyun*) sono in contrapposizione con lo spirito dell'epoca. Chiede una precisazione: "Chi deve tagliare la mano del ladro? È il chirurgo, che ha giurato di proteggere e salvare la gente e riattaccare le mani tagliate, o il macellaio?" Ma senza lasciarsi imballare con il pessimismo, aggiunge: "Credo che la corrente della vita pratica è molto più forte dei seguaci delle idee mummificate. La realtà finirà per imporsi loro"³.

La rivista islamista *Al-I'tisam* pubblicò allora nel suo numero del maggio 1977 un articolo di quattro pagine con i titoli in rosso. L'autore dell'articolo accusa il filosofo di deridere la legge di Dio. Rispondendo alla sua domanda, dice: "Riassicuriamo il Signore dottore che colui che taglierà la mano del ladro sarà il medico. Ma sarà il macellaio che taglierà le lingue di coloro che disubbidiscono e si rivoltano tra i filosofi, i colti e gli artisti"⁴.

Zaki Najib Mahmud rispose nelle colonne che gli sono riservate in *Al-Ahram*, il 16 luglio 1977, attraverso un articolo intitolato: "Il dialogo con i bambini". Ivi dice: "Questo autore si crede in diritto di giudicare la coscienza ed il cuore della gente. Semina i suoi giudizi, trattando da atei e miscredenti gli altri senza pensarci. Ciò mostra che non ha fiducia nella sua fede (...). Ora, sa che ciascuno è responsabile, come lo è lui stesso, dinanzi a Dio (...). Questa paralisi ideologica si estende, quando il popolo è ammalato dalla povertà della sua capacità di ragionare e dalla debolezza della sua vita intellettuale in generale". Si chiede inoltre a cosa può servire tagliare la sua lingua dal macellaio: a liberare Gerusalemme, a mettere termine all'ignoranza in Egitto, a trovare un lavoro alle migliaia di disoccupati? Termina con queste parole: "Dannazione, cosa sto dicendo? Da quando il dialogo con i bambini ha potuto essere utile?"⁵

Zaki Najib Mahmud riconosce altrove che una questione continuava a ritornargli in mente in maniera insistente: come far vivificare la religione affinché ridiventi una forza propulsiva? Riconosce tuttavia di averla lasciata da parte a causa della sua incompetenza in questo settore. Una confessione grave da parte di un filosofo importante, seguita da una dichiarazione di fede: "Credo

¹ Ivi, p. p. 195-196.

² Zakariyya: *Al-haqiqah wal-wahm*, p. 141.

³ Rose al-Youssof, 11 avril 1977, p. 30.

⁴ *Al-I'tisam*, mai 1977, p. 18-21.

⁵ *Al-Ahram*, 16.6.1977, p. 9.

al massimo che la nostra uscita della caduta nella civiltà nella quale ci troviamo da qualche tempo, in attesa di andare con il resto dell'umanità come partner e non come seguaci, questa uscita non si verificherà che se gli stimoli vengono dalla religione ed i mezzi dalla scienza"¹.

Critica le correnti musulmane che denigrano continuamente le scienze e spingono la gente all'ignoranza, come è il caso del grande oratore Al-Sha'rawi (d. 1998)². Rimprovera a Roger Garaudy, il pensatore francese convertito all'islam, di avere diffuso negli ambienti musulmani l'idea che l'occidente ha mezzi scientifici, ma non ha obiettivi, ragione per la quale si sarebbe convertito, e non per motivi di convinzione religiosa. Queste idee sono controproducenti in un mondo arabo che, anche se ha gli obiettivi, non ha mezzi. Garaudy spinge gli Arabi a respingere la modernità dell'epoca attuale. Ora, anziché fuggire la propria epoca, come Garaudy ha fatto alla civiltà occidentale, occorrerebbe aggiungere a questa epoca ciò che le manca³.

Zaki Najib Mahmud muove due rimproveri agli islamisti:

- Si limitano ai cinque pilastri dell'islam: la professione di fede, la preghiera, il pellegrinaggio, il digiuno e l'elemosina legale, dimenticando gli elementi essenziali che formano lo spazio musulmano, le pareti della casa musulmana, cioè l'azione. Il Corano non dice: "Egli è Colui che vi ha fatto remissiva la terra: percorretela in lungo e in largo, e mangiate della Sua provvidenza" (67:15)? Dio ci chiede, non di camminare, ma di lavorare la terra per produrre la nostra sussistenza. E questo è un ordine di Dio così come lo sono i cinque pilastri dell'islam. Alcuni leggono il Corano e lo cantano per devozione. Ora, c'è un'altra devozione più elevata, quella di metterlo in pratica, con l'azione e la scienza⁴. I primi versetti coranici rivelati ordinano di leggere: "Leggi! In nome del tuo Signore che ha creato, ha creato l'uomo da un'aderenza. Leggi, ché il tuo Signore è il Generosissimo, Colui che ha insegnato mediante il calamo, che ha insegnato all'uomo quello che non sapeva" (96:1-5). Due libri sono da leggere: il Corano rivelato da Dio, ed il mondo creato da Dio. La scienza dipende dunque dalla devozione⁵.
- Ricorrono alla violenza: "Non si rimprovera agli estremisti di avere scelto questo o quell'altro punto di vista attraverso il quale affermare le loro opinioni e le loro posizioni. Al contrario, questo costituisce un segno di maturità. Inoltre, non si rimprovera loro di provare a convincere gli altri a- condividere il loro punto di vista, poiché tale tentativo è la prova che credono francamente in ciò che pensano. Quello che si rimprovera loro non è altro che il terrore che esercitano contro gli altri per forzarli ad accettare quello in cui credono. È in questo terrore che consiste il fondo dell'estremismo"⁶. Poi da il seguente consiglio ad un estremista: "Non ti chiedo di cambiare ciò che è all'interno di te stesso. Tutto ciò che ti chiedo è di pensare, ogni volta che incontri un'altra persona fedele alla sua religione con differenze di concezione e interpretazione, che questa persona pratica la sua religione come la ha imparata credendo che si tratti della buona via. Ed in questo caso, o lo lasci con la sua coscienza, oppure discuti con lui in maniera pacata ed in un modo proficuo"⁷.

8) Husayn Fawzi

Husayn Fawzi (d. 1988) è un libero pensatore egiziano, dotto, autore di numerosi libri. Ha ricoperto molte funzioni accademiche e culturali. Presentava musica classica alla radio del Cairo.

Nella riunione degli intellettuali egiziani con Kadhafi il 6 aprile 1972, gli disse che le società moderne non possono essere guidate dalla religione. "Che la convinzione personale intervenga nel settore delle relazioni umane, ciò non pone un problema. Ma che la religione sia l'elemento che

¹ Mahmud: *Hadha al-'asr*, p. 239.

² Mahmud: *Qiyam min al-turath*, p. 156-159.

³ *Ivi*, p. 126-132.

⁴ Mahmud: *Ru'yah islamiyyah*, p. 60-62.

⁵ *Ivi*, p. 24-33.

⁶ *Ivi*, p. 264.

⁷ *Ivi*, p. 268.

dirige la società moderna, questo è escluso. Ciascuno conserva per sé la sua relazione con il suo Dio ed i suoi apostoli. Ma ciò non può significare che un popolo che va verso la civiltà debba subire principi e norme di condotta stabiliti in epoche diverse da questa. Ciò che la mia ragione non ammette, non posso ammetterlo, indipendentemente dalla pressione che esercita il governo contro di me. La mia ragione mi guida ed è maestra, in fondo al cuore"¹. In realtà, questo pensatore respinge ogni rivelazione. Nel nostro incontro dell'8 settembre 1977, mi ha detto che Dio aveva creato il mondo in sei giorni e che si era riposato il settimo giorno, e continua a riposarsi da allora. Pertanto, tutti i profeti venuti dopo il sesto giorno non possono essere stati inviati da Dio. Questo autore riconobbe tuttavia che non sarebbe stato facile esprimere tali opinioni al popolo. Il governo non ha altri mezzi che arrangiarsi. Quanto alle argomentazioni della corrente integralista, occorre rispondere che le cose sono cambiate. A supporre che Dio abbia veramente rivelato il Corano, non può avere rivelato una cosa immutabile nel tempo. Occorre pertanto adattare la sua rivelazione alla vita moderna².

9) Attacchi degli islamisti contro i laici

Come si può immaginare, queste idee non vengono accettate dagli islamismi, che non esitano a qualificare i seguaci della laicità atei, miscredenti e traditori.

Muhammad Moro, fondatore del Movimento del Jihad musulmano, ha scritto a tale riguardo un libro di cui il titolo è chiaro: "Laici e traditori"³. La quarta pagina della copertura termina così: "Coscientemente o incoscientemente, i laici preparano il terreno per la dominazione coloniale sul piano della cultura, della politica, del sociale e della civiltà. Di conseguenza, sono traditori". Questo autore respinge l'idea della storicità del testo coranico, tagliando così il legame tra il Corano e la nostra epoca e raccomandando un superamento del Corano⁴. Ritiene che il colonialismo abbia fatto di tutto per evitare l'applicazione del diritto musulmano e sostituirlo con il diritto occidentale allo scopo di indebolire la capacità della nazione musulmana di affrontarlo, e non perché il diritto musulmano fosse vecchio ed incapace di evolvere, come dicono i laici⁵.

In un dibattito tra Fu'ad Zakariyya e Salim Al-Bahnasawi sull'islam e la laicità all'università del Kuwait, un partecipante ha proposto che il titolo fosse cambiato in "dibattito su islam e ateismo", poiché, dice, la laicità è un ateismo in opposizione completa con l'islam⁶. Al-Bahnasawi rimprovera ai laici di concedere al Parlamento il diritto di dettare le leggi nei settori regolamentati da Dio. Il Parlamento non può permettere ciò che è proibito dal diritto musulmano come il matrimonio di una musulmana con un non musulmano, per riprendere l'esempio dato d'Al-Bahnasawi⁷. Da qui il rifiuto del concetto della democrazia occidentale⁸.

In un libro destinato a attaccare soprattutto il professore Fu'ad Zakariyya, Al-Qaradawi scrive:

La laicità ritiene di avere il diritto di stabilire le leggi per la società, e che l'islam non ha il diritto di governare e di legiferare, dire ciò che è lecito e ciò che è illecito. Così facendo, la laicità usurpa il potere assoluto di Dio nel settore della legislazione e lo affida all'essere umano. Trasforma così l'uomo in un uguale a Dio che lo ha creato. Inoltre, pone la parola dell'uomo sopra quella di Dio, concedendogli un potere ed una competenza che solo Dio ha. L'uomo diventa in questo modo un Dio governato da ciò che vuole (...). La laicità accetta il diritto positivo, che non ha né storia, né radice, né accettazione generale, e sfida il diritto musulmano che la maggioranza considera come legge divina, equa, perfetta ed eterna⁹.

Al-Qaradawi aggiunge

¹ Al-Ahram, 7.4.1972, p. 6.

² Per ulteriori dettagli sulla posizione di questo filosofo, v. Aldeeb Abu-Sahlieh: L'impact de la religion, p. 134.

³ Moro: 'Ilmaniyyun wa-khawanah.

⁴ *Ivi*, p. 49.

⁵ *Ivi*, p. 170-171.

⁶ Al-Bahnasawi: Al-islam la al-'ilmaniyyah, p. 66.

⁷ *Ivi*, p. 105.

⁸ *Ivi*, p. 64-65.

⁹ Al-Qaradawi: Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh, p. 118-119.

Il laico che rifiuta il principio dell'applicazione del diritto musulmano ha dell'islam soltanto il nome. È un'apostata senza nessun dubbio. Deve essere invitato a pentirsi, chiarendogli, prove alla mano, i punti sui quali ha dei dubbi. Se non si pente, viene considerato apostata, privato della sua appartenenza all'islam - o per così dire della sua "nazionalità musulmana", è separato della sua moglie e dei propri figli, e si applicano a lui le norme concernenti gli apostati ricalcitranti in questa vita e dopo la sua morte¹.

L'accademia islamica del fiqh che dipende dall'organizzazione della conferenza islamica ha enunciato la seguente fatwa sulla laicità nella riunione tenuta a Manama dal 14 al 19 novembre 1998²:

- 1) La laicità (che significa la separazione tra la religione e la vita) è nata in reazione agli abusi commessi dalla chiesa.
- 2) La laicità è stata diffusa nei paesi musulmani dalle forze coloniali e i loro collaboratori e sotto l'influenza dell'orientalismo. Ha diviso la nazione musulmana, seminato il dubbio nella sua credenza giusta, sfigurato la storia brillante della nostra nazione, creato l'illusione che esista una contraddizione tra la ragione ed i testi della shari'ah, operato per la sostituzione della nostra shari'ah nobile con delle leggi positive, propagato il libertinaggio, la dissoluzione dei costumi e la distruzione dei valori nobili.
- 3) La laicità ha dato vita alla maggior parte delle idee distruttrici che hanno invaso i nostri paesi sotto vari nomi come il razzismo, il comunismo, il sionismo, la massoneria, ecc. Questo ha condotto alla perdita delle ricchezze della nazione e al deterioramento della situazione economica, ed ha contribuito all'occupazione di alcuni dei nostri paesi come la Palestina e Gerusalemme, cosa che prova il suo fallimento a realizzare il più piccolo bene per la nostra nazione.
- 4) La laicità è un sistema del diritto positivo basato sull'ateismo opposto all'islam nella sua totalità e nei suoi dettagli. Si incontra con il sionismo mondiale e le dottrine libertine e distruttive. È, quindi, una dottrina atea respinta da Dio, il suo messaggero ed i credenti.
- 5) L'islam è una religione, uno Stato ed una via di vita completa. È il meglio in qualsiasi tempo e qualsiasi luogo. Non può accettare la separazione tra la religione e la vita, ma esige che tutte le norme siano derivate dalla religione e che la vita quotidiana sia caratterizzata dall'islam nei settori della politica, dell'economia, della società, dell'istruzione, dell'informazione, ecc.

L'accademia chiede alle autorità politiche musulmane "di proteggere i musulmani ed i loro paesi contro la laicità e di adottare le misure necessarie per preservarle".

Questo atteggiamento ostile al diritto non musulmano è stato segnalato alla fine del 19° secolo da parte di Savvas Pacha, autore cristiano che ha occupato la funzione di ministro degli affari esteri nell'impero ottomano. Nel suo *Étude sur la théorie du droit musulman*, scrive:

Il musulmano cade, come ogni altro, nel peccato; commette reati, diventa l'ultimo degli uomini; ma non cessa mai di essere musulmano. L'abiura reale è sconosciuta nell'islamismo. Il musulmano si sottopone ad una legge non islamizzata; la subisce tanto che non è il più forte. Secondo un dogma fondamentale della legislazione, il dogma della costrizione, la sua impotenza toglie allora alla sua condotta il carattere dell'abiura; ma appena la forza, che rende la costrizione effettiva, tregua, il musulmano si ritiene costretto a celarsi all'azione di una legge chi gli è imposta senza che si dimostri che sia conforme alla parola di Dio ed alla condotta del Profeta. Se continua ad obbedire ad una legge non islamizzata dopo che la forza che esercita la costrizione si è ridotta, si crede minacciato dal fuoco eterno³.

Altrove, scrive:

Il musulmano accetterà con premura e riconoscimento ogni progresso che viene dall'Europa, che abbia per oggetto le scienze, l'industria, le opere pubbliche o qualsiasi altro ramo dello *scibile* umano, purché gli venga dimostrato, con argomentazioni corrette dal punto di vista islamico, che questo progresso non è contrario alla sua religione. La resistenza passiva opposta finora da parte degli abitanti musulmani delle colonie europee agli sforzi dei loro governi cristiani o liberi pensatori, deriva dal fatto che si abbia trascurato di provare loro che le nostre verità non sono contrarie a quelle che Dio ha rivelato loro attraverso il suo messaggero (Maometto). Ora, occorre, sia per superare le resistenze delle masse musulmane, sia per impedirne di nuove, dimostrare che le misure raccomandate non contraddicono in alcun modo il diritto sacro di Maometto. La cosa è possibile, facile anche per quelli che sanno il diritto musulmano.

Gli stati civilizzati non devono lasciarsi accusare di forzare senza necessità e senza profitto le coscienze, di abbattere e riempire di acrimonia il cuore delle folle musulmane. Perché permettere che una situazione così disastrosa degli spiriti si perpetui?

¹ *Ivi*, p. 73-74.

² Texte arabe dans <http://www.moia.gov.bh/010a.htm>.

³ Savvas, parte I, p. XXVII.

Il mezzo semplice e pratico di rimediare ad uno stato così grave, ed anche di impedire in futuro un così gran male di prodursi nelle regioni immense dei continenti asiatici ed africani in cui la nostra civiltà cerca di penetrare, è l'islamizzazione delle leggi dell'Europa che si vuole fare ammettere dai musulmani¹.

Per riassumere l'opposizione tra laici e islamisti, si può dire che questi ultimi partono dalle premesse che il diritto musulmano è perfetto poiché viene da Dio. Coloro che si oppongono a questo diritto sono, quindi, nemici di Dio, miscredenti, atei che devono essere messi a morte. Quanto ai laici, sfidano questa premessa e ritengono che il diritto musulmano sia un diritto circostanziale, umano, imperfetto ed inadatto a governare il nostro tempo. Il fatto di rifiutare la sua applicazione nella nostra epoca non significa dunque necessariamente un rifiuto della religione.

¹ Savvas, parte II, p. IX-X.

Capitolo II. L'applicazione del diritto musulmano al di fuori dei paesi musulmani

I. Divisione tra terra d'islam e terra di guerra

I giuristi musulmani classici considerano come *Terra d'islam* (*Dar Al*) tutte le regioni passate sotto la sovranità musulmana, che gli abitanti siano musulmani o meno. Dall'altra parte della frontiera si trova la *Terra di guerra* (*Dar al-harb*) chiamata spesso *Terra di miscredenza* (*Dar al-kufr*) che, un giorno o l'altro, dovrà passare sotto la sovranità musulmana, ed i cui abitanti prima o poi dovranno convertirsi all'islam.

Prima della partenza di Maometto dalla Mecca, il Corano intimava ai musulmani di non ricorrere alla guerra, anche se fossero attaccati (16:127; 13:22-23). Dopo la partenza dalla Mecca e la creazione dello Stato musulmano a Medina, i musulmani furono autorizzati a combattere coloro che li combattevano (2:190-193 e 216; 8:61; 22:39-40). Infine, fu permesso loro di intraprendere la guerra (9:3-5)¹. Lo scopo della guerra è di espandere la *Terra d'islam* e di convertirne la popolazione all'islam. Maometto avrebbe scritto messaggi ai vari capi del suo tempo, chiedendo loro di diventare musulmani. Qualora fossero stati monoteisti ed avessero voluto restarlo, avrebbero dovuto sottoporsi al potere politico dei musulmani e pagare un tributo. Qualora avessero rifiutato la conversione o non avessero voluto sottomettersi e pagare, avrebbero dovuto prepararsi alla guerra. Ai non monoteisti, invece, rimaneva la scelta tra la conversione e la guerra².

La *Terra di guerra* può beneficiare di un trattato di pace temporaneo, diventando così *Terra di trattato* (*Dar 'ahd*). Secondo Abu-Yusuf (d. 798), il gran giudice di Bagdad, "non è permesso al rappresentante dell'imam di concedere la pace ai nemici, quando ha su di loro una superiorità di forze. Ma se ha voluto condurli a convertirsi con dolcezza o diventare tributari, non c'è nulla di male a farlo fino a che le cose si sistemano dalla loro parte"³. Abu-Yusuf non fa che parafrasare il Corano: "Non proponete l'armistizio, mentre siete preponderanti" (47:35).

Tre secoli più tardi, Al-Mawardi (d. 1058) cita fra i doveri del capo dello Stato:

Combattere coloro che, dopo essere invitati, si rifiutano di abbracciare l'islam, fino a che si convertono o diventano tributari, a tale scopo di stabilire i diritti di Allah dando loro la superiorità su qualsiasi altra religione⁴.

Precisa che se gli avversari si convertono all'islam, "acquisiscono gli stessi nostri diritti, sono sottoposti agli stessi carichi, e continuiamo a restare padroni del loro territorio e dei loro beni". Se chiedono la grazia e vogliono una tregua, questa tregua è accettabile soltanto se è troppo difficile superarli ed a condizione di farli pagare; la tregua deve essere così breve per quanto possibile e non superare una durata di dieci anni; per il periodo successivo perde valore⁵.

Ibn-Khaldun (d. 1406) distingue tra la guerra condotta dai musulmani e quella condotta dai seguaci di altre religioni. I musulmani sono legittimati a condurre una guerra offensiva dal momento che hanno, loro malgrado, una missione universale che mira a portare tutte le popolazioni ad abbracciare la religione musulmana. Questo non è il caso dei seguaci delle altre religioni che non hanno missioni universali; possono condurre una guerra soltanto per difendersi⁶.

Il professor Abdelmajid Charfi contesta tuttavia questa concezione classica che si vuole conforme al Corano. Ritene che quest'ultimo prescriva soltanto la guerra difensiva. Si sorregge in ciò

¹ Queste tappe sono esposte da Mawlawi: *Al-usus al-shar'iyyah*, p. 33-47.

² V. Hamidullah: *Documents*, vol. II, p. 21, 22, 34 e 41; Hamidullah: *Majmu'at al-watha'iq*, p. 110, 116, 145, 162.

³ Abou-Yusuf: *Le livre de l'impôt foncier*, p. 319.

⁴ Mawardi: *Les statuts gouvernementaux*, p. 31.

⁵ *Ivi*, p. 98-105.

⁶ Ibn-Khaldun: *Muqaddimat Ibn-Khaldun*, p. 202.

sull'opinione del giurista Sufyan Al-Thawri (d. 778) che invocava a tal proposito i seguenti versetti: "Se vi assalgono, uccideteli" (2:191) e "combattetevi tutti assieme i politeisti come essi vi combattono tutti assieme" (9:36). Questa opinione fu tuttavia invertita dall'opinione dominante secondo la quale l'ordine di combattere è stato dato gradualmente, finendo per imporre la guerra ai musulmani¹. Così, afferma questo autore, "il Jihad, sotto la sua forma offensiva e violenta, con gli eccessi che ne sono stati la conseguenza, ha vinto sulla libertà di coscienza e l'incoraggiamento ad una vita migliore"².

II. Frontiera religiosa classica e migrazione

Per sfuggire alle persecuzioni, Maometto, accompagnato da alcuni dei suoi seguaci, lasciò nel 622 La Mecca, la sua città natale, e si diresse verso Yathrib, la città di sua madre, diventata *Medina*. È l'inizio dell'era musulmana, detta *era dell'egira*, era della migrazione. Coloro che lasciarono La Mecca per andare a Medina portarono il nome di *Muhajirun* (immigrati). Coloro che portarono loro aiuto furono chiamati *Ansar*.

Dei musulmani, tuttavia, restarono alla Mecca e continuarono a vivere segretamente la loro fede. Costretti a partecipare al combattimento contro le truppe di Maometto, alcuni vi persero la vita. Questo dramma è evocato nel passaggio seguente che rimprovera loro di restare alla Mecca:

Gli angeli, quando faranno morire coloro che furono ingiusti nei loro stessi confronti, diranno: "Qual era la vostra condizione?" Risponderanno: "Siamo stati oppressi sulla terra". [Allora gli angeli] diranno: "La terra di Allah non era abbastanza vasta da permettervi di emigrare?". Ecco coloro che avranno l'Inferno per dimora. Qual tristo rifugio. Eccezion fatta per gli oppressi, uomini, donne e bambini sprovvisti di ogni mezzo, che non hanno trovato via alcuna (4:97-98).

Questo passaggio prescrive ad ogni musulmano che vive in un paese di miscredenza, di lasciare il suo paese per raggiungere la Comunità musulmana, se può. Altri versetti vanno nella stessa direzione (4:100; 9:20). Lo scopo di questa migrazione è di mettersi al riparo da persecuzioni, di indebolire la Comunità miscredente e di partecipare allo sforzo di guerra della nuova Comunità. Infatti, il Corano parla congiuntamente di *coloro che hanno emigrato e hanno fatto il Jihad* (2:218; 8:72, 74 e 75; 8:20; 16:110).

Il versetto 8:72 stabilisce un'alleanza tra gli immigrati e quelli che offrono loro ospitalità. Non è permesso di allearsi con coloro che hanno creduto "ma che non sono emigrati, fino a che non emigrano". Tuttavia, se questi musulmani, rimasti al di fuori della Comunità, "chiedono aiuto in nome della religione", la Comunità musulmana deve aiutarli, ma non contro genti con le quali i musulmani avevano stretto un patto.

Il versetto 4:89 chiede ai musulmani di fidarsi dei miscredenti soltanto se emigrano verso la nuova Comunità, in segno di fedeltà e di conversione. Il Corano manifesta grande sfiducia nei confronti dei nomadi, questi migranti eterni senza domicilio fisso che dichiaravano la loro fedeltà a Maometto e, in seguito, tornavano nel deserto (*ta'rib*) sfuggendo così al suo controllo, in un momento critico quando la nuova Comunità aveva bisogno di guerrieri per difendersi ed ingrandirsi (9:97; 9:90, 99, 101, 120 e 49:14).

Gli immigrati avevano abbandonato tutto dietro di loro e si intimava loro di rompere ogni legame con i miscredenti, compresi i legami familiari (9:23). Si trovavano in miseria totale. Dovevano allora essere aiutati dagli altri membri della Comunità. Il Corano induce i ricchi ad aiutarli (24:22). L'accordo stabilito da Maometto, tra gli immigrati, gli *Ansar* (coloro che li portarono aiuto) e gli ebrei che vivono a Medina, afferma che questi tre gruppi costituiscono una sola Comunità³. Il Corano dedica una parte del bottino di guerra agli immigrati e li mette anche prima dei risiedenti (59:8-10). Stabilisce una fraternità tra i credenti (49:10; 3:103; 9:11) implicando diritti successori⁴, diritti riservati in seguito ai parenti (33:6).

¹ Al-Sarakhsi: *Sharh kitab al-siyar al-kabir*, vol. I, p. 187-188.

² Charfi: *L'islam entre le message et l'histoire*, p. 128-129.

³ Hamidullah: *Al-watha'iq al-siyasiyyah*, p. 59.

⁴ Ciò ci ricorda la Comunità che esisteva tra i primi cristiani (At 4:32-34).

I giuristi musulmani classici ritengono che l'emigrazione verso la *Terra d'islam* continuerà finché persisterà la divisione tra la *Terra d'islam* e la *Terra di miscredenza*. Invocano una parola di Maometto secondo il quale: "L'emigrazione verso la Comunità musulmana non avrà fine finché i miscredenti non verranno sconfitti"¹. Qualsiasi musulmano che si trova nella *Terra di miscredenza* deve emigrare verso la *Terra d'islam*. Non può rimanervi a meno che non sia in grado di vivere secondo le norme religiose musulmane o non sia in grado di emigrare a causa di malattia, debolezza o costrizione². Ibn-Qudamah (d. 1223) scrive che anche se un musulmano può compiere i suoi doveri religiosi, nella *Terra di miscredenza*, è preferibile che emigri verso la *Terra d'islam* per potere partecipare al *Jihad* contro i miscredenti ed ingrandire le fila dei musulmani³. E se i musulmani vivendo nella *Terra di miscredenza* devono emigrare verso la *Terra d'islam*, a maggior ragione i giuristi musulmani classici vedono di cattivo occhio l'emigrazione dei musulmani dalla *Terra d'islam* verso la *Terra di miscredenza*. Non se ne occupano del resto che molto poco⁴. Così Al-Jurjani (d. 1413) definisce la migrazione come "il fatto di mettere un termine al suo soggiorno fra i miscredenti e di integrare la *Terra d'islam*"⁵. È il solo senso di *migrazione* ammesso dai giuristi classici.

Sostenendosi sull'autorità di Malik (d. 795), Ibn-Rushd (d. 1126), imam della moschea di Cordova e nonno di Averroè, afferma che l'obbligo di emigrare è mantenuto fino al giorno della resurrezione. Cita i versetti 4:97-98 e 8:72 ed il detto di Maometto: "Mi sono sbarazzato di ogni musulmano che resta fra i politeisti". Chi si converte all'islam in un paese miscredente deve emigrare verso la *Terra d'islam* affinché le norme musulmane gli siano applicate. A maggior ragione, il musulmano non può rendersi nella *Terra di miscredenza*, poiché le leggi dei miscredenti gli saranno applicate. Può andarci solo se cerca di riacquistare un musulmano caduto in schiavitù. Se va volontariamente verso un'altra ragione, non può presiedere la preghiera e la sua testimonianza viene rifiutata. Ibn-Rushd chiede alle autorità musulmane di insediare sulle strade dei controlli affinché nessuno possa recarsi in questi paesi, in particolare se trasporta ciò che è vietato e che potrebbe rafforzare i miscredenti nelle loro guerre contro i musulmani. Dio, dice, ha fissato a ciascuno un destino al quale giungerà e le ricchezze che otterrà⁶.

In applicazione a questa dottrina della migrazione, i musulmani hanno lasciato i paesi che sono stati riconquistati dai cristiani. Così, nel 1091, la riconquista cristiana della Sicilia fu completata dopo un'occupazione musulmana di più di 270 anni. Un gran numero di musulmani lasciò l'isola per rifugiarsi nell'altro lato del Mediterraneo. L'imam Al-Mazari originario di Mazara in Sicilia, (d. 1141, in Africa del Nord) rispondendo a musulmani che vivono in Sicilia ricordò loro il divieto di restare nella *Terra di miscredenza*. Questa norma, tuttavia, conosce alcune eccezioni:

- ▶ Il soggiorno in un paese nemico per una ragione impellente.
- ▶ Il soggiorno volontario nell'ignoranza che tale soggiorno è vietato.
- ▶ Il soggiorno in territorio nemico nella speranza di strapparlo dalle mani degli occupanti e restituirlo ai musulmani, o riuscire a mettere gli infedeli sulla buona strada, o, almeno, a deviarli da un'eresia qualunque⁷.

Con la capitolazione di Toleda in 1085, la maggioranza dei musulmani lasciò la città. Coloro che vi erano rimasti potevano conservare il loro modo di vita, le loro proprietà, i loro luoghi abituali di residenza, come pure il loro regime fiscale e la loro libertà di culto a fronte del pagamento di un tributo⁸. Questi musulmani erano disprezzati da coloro che erano emigrati e da quelli che non erano stati conquistati. Li chiamavano *Ahl al-dajn*, o *Mudajjan* - ed in spagnolo *Mudéjar* - parole

¹ Al-Nasa'i, detti 4102 e 4103.

² Al-Shafi'i: *Kitab al-um*, vol. 4, p. 169-170.

³ Ibn-Qudamah: *Al-mughni*, vol. 10, p. 514-515.

⁴ V. Khadduri: *War and peace*, p. 170-174.

⁵ Al-Jurjani: *Al-ta'rifat*, p. 257.

⁶ Ibn-Rushd: *Kitab al-muqaddimat*, p. 611-613.

⁷ Testo arabo e traduzione della fatwa d'Al-Mazari, in: Turki: *Consultation juridique*, p. 697-704.

⁸ Quesada: *La population mudéjare*, p. 134.

utilizzate per qualificare gli animali domati o addomesticati, in opposizione agli animali selvaggi o liberi. Dei musulmani si convertirono al cristianesimo, ma continuarono a vivere segretamente la loro fede, esponendosi alla furia dell'inquisizione. Furono chiamati Moreschi. La tolleranza dei re cristiani della Spagna nei riguardi dei loro sottoposti, tanto ebrei che musulmani, non doveva durare. Dopo avere deciso di espellere gli ebrei nel 1492, decisero di espellere anche i musulmani, espulsione che fu completata in tutta la Spagna nel corso dell'anno 1610¹.

I Moreschi sotto il potere cristiano, nascondevano la loro religione, ricorrendo alla dissimulazione prevista dal Corano (3:28 e 16:106) e di cui abbiamo parlato in precedenza². Legittimando un tale atteggiamento, una *fatwa* del mufti Ahmad Ibn Jumayra, datata dall'inizio di dicembre 1504, dava ai Moreschi delle consegne precise per adattarsi al loro ambiente ostile. Così, se i cristiani li avessero costretti a insultare il Profeta, avrebbero dovuto pronunciare il suo nome come Hamed, nel modo cristiano e pensare, non all'inviato di Dio, ma a Satana o ad una persona ebrea col nome di Maometto. Se fossero stati forzati ad arrendersi alla Chiesa, all'ora della preghiera musulmana, sarebbero stati dispensati da questa, ed il culto avrebbe contato come se avessero compiuto la prescrizione coranica, girati verso La Mecca. Qualora si fossero trovati nell'impossibilità di fare la preghiera il giorno, dovevano farla la notte. L'abluzione rituale poteva anche essere sostituita. Secondo le circostanze, si immergevano nel mare, o sfregavano il corpo con una sostanza pulita, terra o legno. Se obbligati a bere vino o mangiare maiale, potevano farlo, ma tenendo conto che era un atto impuro ed a condizione di condannarlo mentalmente. Se forzati a disconoscere la loro fede, dovevano provare ad essere evasivi, e se obbligati, dovevano internamente negare ciò che li costringevano a dire³.

La *fatwa* precedente riguarderebbe i musulmani che non potevano emigrare del loro paese⁴. A coloro che potevano, Al-Wansharisi (d. 1508) è del parere, in due *fatwa* datate 1484 e 1495, che non dovevano restare⁵. Ritene che la migrazione della *Terra di miscredenza* verso la *Terra d'islam* resta un dovere fino al giorno della resurrezione. E' dispensato dalla migrazione solo chi non può compierla per ragione di paralisi, schiavitù, malattia grave o grande debolezza. Quest'ultimo deve tuttavia conservare l'intenzione di emigrare appena possibile. Chi rifiuta di emigrare abbandona la Comunità⁶ ed approva la superiorità della miscredenza sull'islam. Non potrà compiere né la preghiera senza che i miscredenti lo prendano in giro – e questo è condannato dal Corano (5:58), né il dovere dell'elemosina legale dovuta all'imam - che è un elemento importante dell'islam, né il dovere del digiuno di Ramadan, né il pellegrinaggio alla Mecca, né il *Jihad*. Questo soggiorno nella *Terra di miscredenza* è contrario alla parola di Maometto che dice: "Il musulmano non deve degradarsi"; "La mano superiore è migliore di quella inferiore". Tale soggiorno espone i musulmani, in particolare i piccoli, gli incapaci e le donne, alla perversione in materia di religione. D'altra parte, i discendenti dei musulmani rischiano, restando fra i miscredenti, di essere devianti dai non musulmani della loro religione col matrimonio e di copiare le loro pratiche, i loro vestiti, le loro cattive usanze e la loro lingua. Ora, se si perde la lingua araba, si perde il culto che gli è legato. Infine, i musulmani non possono fidarsi dei miscredenti che troveranno pretesti per prostrarli di tasse e mancare ai loro impegni⁷.

III. Frontiera religiosa attuale

Oggigiorno il criterio nazionale ha superato quello religioso. Dopo aver subito la colonizzazione, il mondo musulmano, in particolare con la fine dell'impero ottomano e la soppressione del califfato nel 1924, si è diviso in stati nazioni, spesso in guerra tra di loro, con alcuni legami religiosi come

¹ Chrétien, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale, p. 313 e 333.

² V. Parte III, chap. VI.III.

³ Cardaillac: Morisques et chrétiens, p. 88-90; Sabbagh: La religion des Moriscos entre deux fatwa, p. 49-53.

⁴ Sabbagh: La religion des Moriscos entre deux fatwas, p. 53.

⁵ Al-Wansharisi: Al-mi'yar al-mu'rib, vol. 2, p. 133-134 e vol. 10, p. 107-109.

⁶ *Ivi*, vol. 2, p. 119-133.

⁷ *Ivi*, vol. 2, p. 137-141.

ad esempio l'*Organizzazione della conferenza islamica* che ricopre il ruolo del vigile del fuoco senza tuttavia troppi effetti. Questi Stati fanno ormai parte dell'ONU. Siamo attualmente di fronte ad una nuova distribuzione geopolitica alla quale gli autori musulmani contemporanei provano ad adattare la vecchia divisione tra *Terra d'islam* e *Terra di guerra*.

Abu-Zahrah (d. 1974) afferma che il mondo attuale è unito da una sola organizzazione (l'ONU) i cui membri sono impegnati a rispettare le leggi. Il Corano impone in questo caso il rispetto di tutte le alleanze (17:34). Pertanto, gli stati membri di questa organizzazione mondiale non possono essere considerati *Terra di guerra* ma *Terra di trattato* (*Dar 'ahd*)¹.

Mawlawi scrive che la *Terra d'islam* è il paese dove le norme musulmane sono interamente applicate. Occorrerebbe dunque concludere che la maggior parte dei paesi musulmani non possono più essere considerati come *Terra d'islam*. Basterebbe che un paese applicasse il diritto musulmano di famiglia perché sia considerato come musulmano? E se non lo fa, come la Turchia, sarà considerato come un paese non musulmano? Si deve prendere come criterio l'esercizio dei culti religiosi musulmani? In questo caso, che dire di quei paesi non musulmani dove i musulmani praticano i loro culti più liberamente di quanto non facciano nei paesi musulmani? Questi paesi non sono musulmani, ma ci sono poche differenze con i paesi musulmani che non applicano le leggi musulmane e permettono soltanto i culti. Mawlawi ritiene che i paesi non musulmani che non sono in guerra o che hanno degli accordi con i paesi musulmani sono da considerare come *Terra di trattato* o *Terra di missione* (*Dar da'wah*)².

I libri giuridici arabi attuali utilizzano termini neutrali, senza alcuna connotazione religiosa, ma i libri musulmani definiscono spesso i paesi non musulmani con il termine *Terra di miscredenza* (*Dar al-kufr*) ed i loro abitanti *miscredenti* (*kafir*). Gli islamisti vogliano anche riabilitare le due nozioni *Terra d'islam* e *Terra di guerra* e rispolverare la nozione di guerra santa³. Così, l'articolo 2 del Modello costituzionale di Jarishah del 1984 enuncia:

La Comunità musulmana costituisce una sola Comunità. La migliore entità fra quelle che la compongono è la più pia; tutte le barriere - frontiere, nazionalità (*qawmiyyat*) e spiriti di clan (*'asabiyyat*) - sono transitorie⁴.

Il modello costituzionale del Consiglio islamico d'Europa del 1983⁵ afferma che lo Stato, che presumibilmente adotta questo modello, è "una parte del mondo musulmano ed i musulmani che vi si trovano sono una parte della Comunità musulmana" (articolo 2). Aggiunge che "l'unità della Comunità musulmana è uno degli scopi che spetta allo Stato perseguire con tutti i mezzi possibili" (articolo 72).

Maometto inviò, con i suoi seguaci, partiti per mettersi al sicuro in Abissinia, una lettera chiedendo al re di questo paese di diventare musulmano. Chiamare all'islam resta una preoccupazione permanente del musulmano. Il modello costituzionale del Consiglio islamico d'Europa del 1983 dice: "La società e lo Stato hanno per fondamento le seguenti basi: "[...] compiere l'obbligo di trasmettere il messaggio coranico ed invitare ad abbracciare l'islam" (articolo 3). Il modello costituzionale del partito della liberazione del 1952 stabilisce che "l'appello all'islam è il compito principale dello Stato" (articolo 10)⁶. Questo resta, tuttavia, a senso unico, poiché qualsiasi conversione del musulmano ad un'altra religione è suscettibile della pena di morte. D'altra parte, non si esclude il *Jihad* per estendere il potere dell'islam. Il modello del partito della liberazione indica: "Il *Jihad* è un dovere per i musulmani" (articolo 90). Il commento precisa poi che occorre cominciare col chiamare i miscredenti alla fede musulmana. Se rifiutano di aderire, è necessario

¹ Abu-Zahrah: *Al-'ilaqat al-duwaliyyah fil-islam*, p. 57. V. nello stesso senso Al-Zuhayli: *Athar al-harb*, p. 108-109 e 195-196.

² Mawlawi: *Al-usus al-shar'iyyah*, p. 98-104.

³ Ci basiamo qui sui diversi modelli costituzionali stabiliti da islamisti. Secondo i loro autori, questi modelli costituzionali sono presunti sostituire le costituzioni arabo-musulmane attuali d'ispirazione occidentale. Il lettore troverà una traduzione integrale di sei modelli costituzionali musulmani in: Aldeeb Abu-Sahlieh: *Les musulmans face aux droits de l'homme*, annessi 12-17, p. 522-569.

⁴ Testo di questo modello in: Aldeeb Abu-Sahlieh: *Les musulmans face aux droits de l'homme*, p. 566-569.

⁵ *Ivi*, p. 557-565.

⁶ *Ivi*, p. 528-540.

combatterli. Proibisce i trattati di neutralità assoluta come i trattati di delimitazione permanente delle frontiere perché significherebbero la non trasmissione della fede musulmana e la fine del *Jihad*¹.

IV. Frontiera religiosa e migrazione attuale

La colonizzazione dei paesi musulmani da parte degli occidentali ha creato gli stessi problemi dopo la riconquista della penisola iberica. Occorreva considerare i paesi musulmani occupati da forze straniere come *Terra di miscredenza*? Se così fosse, occorrerebbe emigrarne ed andare in un paese musulmano? Al-Wazani (d. 1923), mufti di Fès, riporta una *fatwa*, attribuita al giudice Mawlay 'Abd-al-Hadi, che proibisce ad un musulmano di restare sotto la protezione del miscredente avendo la possibilità di andare in un altro paese.

Secondo questa *fatwa*, chi frequenta le case dei miscredenti perde la propria fede e la propria vita in questo mondo e disobbedisce al suo maestro poiché, all'unanimità, la scuola malichita vieta al musulmano di concludere la pace con il miscredente a meno di non esservi forzati. La sua testimonianza non viene accolta e non può presiedere la preghiera. Più grave ancora è la situazione di chi fa commercio con i miscredenti. Viene di seguito, per gravità, colui il quale, oltre al commercio con loro, dà loro informazioni contro i musulmani; quest'ultimo deve essere considerato spia ed essere condannato a morte. Il peggiore di tutti è chi si arrende loro ed indica la via per conquistare i musulmani: "Gradire il miscredente e desiderare la sua dominazione sui musulmani è segno di miscredenza; questo costituisce un'apostasia"².

Al-Wazani riporta anche una *fatwa* di Abu-al-'Abbas Ibn-Zaki che riguarda il musulmano:

- ▶ chi rimane nel suo paese occupato dai cristiani e combatte;
- ▶ chi, con la conclusione della pace, resta nel paese, ritenendo che la sua presenza sia temporanea senza essere costretto a pagare un tributo e, in caso di costrizione, evade verso il paese dell'islam;
- ▶ chi ha l'intenzione di abitare nel suo paese e pagare il tributo ai cristiani.

La *fatwa* dice che il primo fa buon uso della sua religione; la polvere dei suoi piedi è una benedizione. Il secondo ha commesso un atto odioso (*makruh*). Ma se mette ad esecuzione la sua intenzione di fuggire in caso di costrizione, sarà salvato se Dio vuole. Il terzo è il peggiore dei tre; ha perso la fede e la sua vita in questo mondo; merita la punizione suprema. E se spia contro i musulmani, merita la pena di morte. Se conduce le armi con i cristiani, sarà trattato come i cristiani: si può uccidere e prenderne i beni. Gli studenti e muezzin che restano sotto il potere dei cristiani sono studenti e muezzin in disgrazia: la loro testimonianza non è accettata e non possono presiedere la preghiera. Devono pentirsi quando lasciano questi paesi dominati dai miscredenti³.

Al-Wazani afferma, come avevano fatto i giuristi musulmani classici, che la migrazione dalla *Terra di miscredenza* verso la *Terra d'islam* è mantenuta fin al giorno della resurrezione. È lo stesso per il paese dove regnano il male e l'ingiustizia. Se non si trova un paese giusto, occorre scegliere il paese meno cattivo. Nessun musulmano può essere dispensato dall'emigrare dal suo paese occupato dai miscredenti, a meno che non sia nell'impossibilità di farlo a causa di malattia o di debolezza estrema, pur conservando l'intenzione di lasciare questo paese non appena possibile⁴.

All'inizio della colonizzazione occidentale, alcuni giuristi e capi musulmani hanno applicato la norma musulmana dell'emigrazione. Dei musulmani hanno così emigrato dall'Africa del Nord verso la Turchia. Nel 1920, una massiccia onda migratoria ha avuto luogo dall'India verso l'Afganistan, dopo che la prima era stata dichiarata *Terra di miscredenza*. Quest'emigrazione è stata catastrofica

¹ *Ivi*, p. 452-453.

² Al-Wazani: *Al-nawazil al-sughra*, vol. I, p. 418.

³ *Ivi*, vol. I, p. 419.

⁴ *Ivi*, vol. I, p. 446. Per quanto riguarda l'occupazione francese dell'Algeria, v. le *fatwa* sollecitate dall'emiro 'Abd-al-Qadir e la sua opinione a questo riguardo in: 'Abd-al-Qadir: *Tuhfat al-za'ir*, p. 316-329, 384-393, 411-422 e 471-480. Sull'India e l'Algeria, v. Peters: *Dar al-harb*, p. 579-587.

per coloro che dovettero, in seguito, ritornare in India poveri e frustrati. Centinaia tra di loro sono morti lasciando l'India, ed anche successivamente durante il ritorno¹.

La maggioranza dei musulmani fu tuttavia costretta a restare e dovette, come pure i loro capi ed i loro insegnanti, adattarsi ad una nuova realtà, e ciò tanto più che i regimi coloniali furono, di norma e nel loro interesse, tolleranti in materia religiosa. Permisero ai musulmani di praticare liberamente la loro religione, e di mantenere ed applicare le loro leggi con i loro tribunali ed i loro giudici relativamente a numerose questioni sociali, civili ed economiche².

Segnaliamo anche che con la creazione del Pakistan, i musulmani indiani si trovavano dinanzi ad una scelta delicata, restare in India o andare in Pakistan. Mawlana Abul-Kalam Azad aveva dichiarato fin dal 1942 al congresso nazionale indiano: "Sono fiero di essere indiano. Faccio parte integrante di questa nazione unita ed indivisibile (...). Non devo mai rinunciare a questo diritto". Dopo l'indipendenza, Azad è stato ministro dell'istruzione nazionale del governo indiano. Rivolgendosi allora agli universitari musulmani, disse loro che qualora avessero sognato di vivere a *Medina*, la cosa migliore sarebbe stata raggiungere il Pakistan, ma se avessero scelto di vivere in India, in quel caso avrebbero dovuto accettare la situazione della Mecca, cioè essere una Comunità minoritaria³.

Oggi, con la fine della colonizzazione, si è posto il problema inverso, quello dell'emigrazione di musulmani verso i paesi non musulmani che in precedenza li avevano colonizzati. Alcuni di questi musulmani hanno anche acquisito la nazionalità di questi paesi. No da ultimo vi è il problema dei cittadini dei paesi non musulmani convertiti all'islam e quello delle minoranze musulmane autoctone che vivono in paesi a maggioranza non musulmana, come il caso nei Balcani, in Israele o negli Stati Uniti. Occorre chiedere a tutti questi musulmani di lasciare i paesi non musulmani e di emigrare verso paesi musulmani? In quale misura le norme musulmane devono essere mantenute in un mondo che ha scambiato le frontiere religiose a fronte di frontiere nazionali?

Delle minoranze musulmane in paesi a maggioranza non musulmana hanno ottenuto l'indipendenza politica, e altri richiedono o rischiano di richiedere in un futuro prossimo tale indipendenza. In attesa di quel giorno, si constatano presso gli autori musulmani varie tendenze relative all'insegnamento musulmano classico.

Ci sono gruppi musulmani estremisti che considerano i loro paesi musulmani come *Terra di miscredenza*, perché questi paesi non applicano il diritto musulmano nella sua integrità. Per loro, qualsiasi paese che non è disciplinato dal diritto musulmano è *Terra di miscredenza*. Per questa ragione, raccomandano di emigrarne, di ritirarsi nelle montagne e di preparare la conquista di questo paese come aveva fatto Maometto con la Mecca. È del resto il nome dato dalla polizia egiziana ad uno di questi gruppi: *Al-takfir wal-hijrah* (anatema ed emigrazione). Il vero nome di questo gruppo è *Al-jama'ah al-islamiyyah* (gruppo musulmano), il che significa che gli altri non sarebbero musulmani. È responsabile di diversi attentati in Egitto. Ha il suo ideologo nella persona di Sayyid Qutb, fatto impiccare dal Presidente Gamal 'Abd-al-Nasir nel 1966. Costui precisa nel suo commento del versetto 8:72 che l'emigrazione era imposta al musulmano fino al momento della conquista della Mecca. Quando l'Arabia è stata interamente soggetta all'islam, il musulmano non aveva più necessità di emigrare, poiché si trovava ormai in *Terra d'islam*. Oggi, tuttavia, la *Terra d'islam* è ritornata alla *jahiliyyah* (situazione pre-islamica) ed il potere non è più quello di Dio ma quello del *Taghout* (il tiranno, il diavolo). Si tratta di una nuova tappa per l'islam e di una reintroduzione della contrapposizione *Terra d'islam* / *Terra d'emigrazione*. Questa tappa durerà fino a quando l'islam non si espanderà nuovamente ed a quel punto non vi sarà più l'obbligo di emigrare⁴.

¹ Masud: The obligation to migrate, p. 40-41. V. le fatwa che riguardano l'India in: Hunter: The Indian Muslims, p. 185-187.

² Lewis: La situation des populations musulmanes, p. 29-30.

³ Levrat: Une expérience de dialogue, p. 136-137.

⁴ Qutb: Fi dhilal al-Qur'an, vol. III, p. 1560.

C'è anche una corrente che vorrebbe che i paesi musulmani aprano le loro frontiere all'emigrazione di tutti i musulmani che vivono nei paesi non musulmani. Il modello costituzionale di Jarishah del 1984 stabilisce che il capo di Stato "apra la porta dell'emigrazione dei credenti verso la *Terra d'islam*" (articolo 19). Il modello costituzionale del Consiglio islamico d'Europa del 1983¹ accorda, a qualsiasi musulmano, il diritto di acquisire la cittadinanza di uno Stato musulmano (articolo 14). La seconda Dichiarazione musulmana dei diritti dell'uomo, pubblicata da questo Consiglio nel 1981², afferma nell'articolo 23 (c):

La terra d'islam (*Dar Al-islam*) è una sola. È la patria di qualsiasi musulmano: nessuno è autorizzato a mettere ostacoli ai suoi spostamenti mediante la costruzione di barriere geografiche o di frontiere politiche. Ogni paese musulmano ha il dovere di accogliere ogni musulmano che vi immigra o viene a visitarlo, come ognuno accoglierebbe suo fratello: "Quanti prima di loro abitavano il paese e [vivevano] nella fede, che amano quelli che emigrarono presso di loro e non provano in cuore invidia alcuna per ciò che hanno ricevuto e che [li] preferiscono a loro stessi nonostante siano nel bisogno. Coloro che si preservano dalla loro stessa avidità, questi avranno successo" (59:9).

Soffermandosi sul dovere coranico di immigrare, Al-Qalqili, Mufti generale della Giordania, spiega che questo dovere era prescritto per due ragioni:

- ▶ i musulmani non potevano conservare la loro fede alla Mecca prima della sua conquista;
- ▶ la Comunità musulmana aveva bisogno di uomini per partecipare allo sforzo della guerra contro i suoi nemici.

Secondo lui, l'emigrazione resta un dovere per il musulmano qualora si verificano queste due condizioni. È il caso dei musulmani che, partiti in America o in altri paesi in cui non possono praticare la propria religione, vengono esposti alla perversione e rischiano di avere bambini che non conosceranno la loro religione e, dopo la morte, di non avere nessuno che prega per loro. Questi musulmani mettono al mondo dei figli che abbandonano la religione e che a volte combattono contro la loro nazione e contro la religione dei loro antenati. Lo stesso vale per quei musulmani di cui la patria ha bisogno per partecipare alla guerra. In questi due casi, questi musulmani non hanno il diritto di andare in questi paesi, e se ci si trovano, devono emigrarne. Al-Qalqili aggiunge che se qualcuno è costretto a lasciare il suo paese, deve scegliere un paese dove trova una Comunità musulmana che lo aiuti a mantenere l'identità musulmana. Coloro che emigrano dai loro paesi verso regioni dove perdono la loro fede e mettono al mondo dei figli miscredenti, commettono un gran peccato. Sono gente che preferisce la vita terrena a quella eterna³.

La guida del musulmano all'estero, pubblicata da una casa editrice sciita libanese nel 1990, ricorda in principio il divieto di andare nella *Terra di miscredenza*. Cita i versetti coranici sull'argomento e un detto dell'imam Al-Sadiq (d. 765) secondo il quale i grandi peccati sono sette: l'omicidio volontario, la falsa accusa d'adulterio, la fuga dal combattimento, il ritorno al nomadismo dopo l'emigrazione, il fatto di appropriarsi ingiustamente del bene dell'orfano, ammissione dell'usura e tutto ciò che è punito con l'inferno da Allah⁴. Il ritorno al nomadismo si riferisce ai Beduini convertiti all'islam, al tempo di Maometto, che ritornavano nel deserto, perdevano i loro legami con la Comunità musulmana e rifiutavano di partecipare alle sue guerre.

Questo libro sostiene che il musulmano deve sempre percepire una barriera tra lui e la società miscredente impura. Cita, a tal fine, il versetto coranico: "I politeisti sono impurità" (9:28). Questa barriera deve impedirgli di aggregarsi a questa società. Deve sempre avere la sensazione di trovarsi in una società che non è la società giusta come lo è la sua, e che la sua presenza in questa società miscredente è provvisoria e dettata dalla necessità di cui deve liberarsi quanto prima: "Poiché cosa c'è di peggio per un musulmano che perdere la vita eterna per un piacere temporaneo o un interesse passeggero?"⁵

¹ Testo di questo modello in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 557-565.

² *Ivi*, p. 486-496.

³ Al-Qalqili: Al-fatawa al-urduniyyah, p. 7-12.

⁴ Dalil al-muslim, p. 15-20.

⁵ *Ivi*, p. 29.

Il libro si difende dall'accusa di volere allontanare il musulmano dal resto del mondo; cerca soltanto di vaccinarlo contro i difetti dei paesi miscredenti. Il musulmano può scegliere tra l'abbandono della *Terra di miscredenza* o il vaccino spirituale. Lo scopo del libro è dunque di aiutare il musulmano a conservare la sua identità e la sua purezza nei paesi stranieri¹. Stabilisce pertanto i seguenti principi:

- È fatto divieto al musulmano di andare in *Terra di miscredenza* se c'è il rischio di mettere in pericolo la religione, indipendentemente dall'obiettivo del viaggio: turismo, studi, commercio o soggiorno permanente. Si intende per danno alla religione qualsiasi peccato, piccolo o grande: radersi la barba, stringere la mano ad una donna straniera, abbandonare la preghiera ed il digiuno, mangiare alimenti impuri, consumare alcool, ecc..
- Se il rischio del danno alla religione riguarda soltanto la donna ed i bambini, il musulmano non deve portarli con sé. Pertanto, la guida parla soltanto dei doveri del musulmano e non della musulmana.
- Se il musulmano è costretto a viaggiare in *Terra di miscredenza* per curarsi o per altre ragioni importanti pur rischiando di mettere in pericolo la sua religione, questo viaggio è permesso soltanto nei limiti dello stretto necessario.
- In tutti i casi, è preferibile non vivere in compagnia di peccatori o di chi è in errore, a meno di non avere una valida ragione. Chi vive tra i peccatori subisce le stesse maledizioni che colpiscono loro. Chi invece vive in una società di musulmani beneficia delle benedizioni che ricadono su di loro².

Quanto a coloro che sono forzati di andare nella *Terra di miscredenza*, devono conformarsi alle norme musulmane, norme in gran parte sviluppate da questa guida. Citiamone alcune:

- Osservare le preghiere quotidiane. Non mangiare alimenti impuri, non bere alcool e non sedersi al tavolo in cui si consuma alcool. Non rivolgersi verso La Mecca nell'atto di compiere le proprie necessità fisiologiche visto che in occidente i bagni non rispettano questa norma.
- Non toccare una donna straniera. Il matrimonio con una donna pagana o che ha lasciato l'islam è vietato. Il matrimonio con un'ebrea o una cristiana deve essere di preferenza temporaneo. Se la donna è vergine, occorre chiedere l'autorizzazione del padre. In caso di divorzio, è vietato lasciare i bambini alla donna. A parte i casi di urgenza, la donna deve farsi curare da una dottoressa donna o da un'infermiera, e l'uomo da parte di un medico o un infermiere quando la cura implica i contatti o lo sguardo delle parti intime (*'awrah*).
- Non seppellire un musulmano nel cimitero dei miscredenti eccetto in caso di necessità quando non è possibile riportarne il corpo in un paese musulmano.
- È concesso lavorare in un supermercato a condizione di non essere incaricato di vendere maiale o alcool. È vietato vendere o comprare biglietti della lotteria o strumenti musicali³.
- Per gli studenti in medicina: evitare di mescolarsi con le donne, e, qualora non fosse possibile, evitare almeno di lasciarsi influenzare. Non toccare il corpo della donna e non guardare le sue parti intime a meno che ciò non rientri nell'ambito delle proprie pazienti. Non osservare un disegno del corpo umano con concupiscenza. Non esercitarsi su un cadavere musulmano, a meno che da questo non dipenda la vita di un musulmano e non esista un cadavere di un non musulmano⁴.
- Sforzarsi di convertire i miscredenti all'islam. Questo è un modo di farsi perdonare la colpa di avere lasciato la *Terra d'islam*⁵.

La rivista della *Commissione saudita di fatwa* pubblica questa *fatwa* dello sceicco Ibn-Baz (d. il 1999):

Domanda: È lecito per uno studente (musulmano) abitare all'estero in famiglia per imparare meglio la lingua?

Risposta: Non è lecito per uno studente abitare con le famiglie perché rischia di essere contaminato dalla morale dei miscredenti e delle loro mogli. Inoltre occorre che tale viaggio sia legale. È infatti vietato viaggiare nella *Terra di miscredenza* per studiarci, eccetto i casi di necessità estrema ed a condizione che lo studente sia responsabile e prudente (...). Maometto dice: "Dio non accetta gli atti di un musulmano se frequenta i politeisti"[...]. Dice anche: "Mi libero di qualsiasi musulmano che abita fra i politeisti". Numerosi detti di Maometto vanno in questo senso. Pertanto, il musulmano deve evitare di viaggiare nella *Terra di miscredenza*, eccetto i casi di estrema necessità. A meno che il viaggiatore sia responsabile e prudente e voglia indurre gli altri a convertirsi all'islam (...). In questo caso, il suo viaggio è meritevole⁶.

Per due volte la rivista ha utilizzato il suo editoriale per mettere in guardia contro l'iscrizione degli studenti ai corsi di lingue organizzati in occidente, prevedendo dei programmi di svago ed il soggiorno presso famiglie miscredenti. Il titolo la dice lunga sul contenuto: "La messa in guardia

¹ *Ivi*, p. 32-33.

² *Ivi*, p. 63-66.

³ *Ivi*, p. 69-79 e 83-89.

⁴ *Ivi*, p. 80-83.

⁵ *Ivi*, p. 44.

⁶ Majallat al-buhuth al-islamiyyah, n° 27, 1990, p. 83-84.

contro il viaggio nella *Terra di miscredenza* ed i pericoli di tale viaggio sulla religione e la morale"¹.

Di fronte all'impossibilità di proibire ai musulmani l'emigrazione verso i paesi miscredenti, Al-Jaza'iri, predicatore della moschea del Profeta a Medina, raccomanda la creazione di una commissione di tutti i paesi musulmani allo scopo di salvaguardare i diritti degli immigrati musulmani nei paesi non musulmani, con un bilancio al quale devono partecipare tutti i paesi musulmani secondo le loro possibilità. Lo scopo di questa commissione sarebbe quello di adottare misure tendenti "ad impedire ai musulmani di legarsi a società miscredenti ed atee". Fra queste misure:

- ▶ Costruire moschee per pregare ed imparare la loro religione.
- ▶ Fornire imam e libri.
- ▶ Unire i musulmani per creare un solo gruppo che sarà collegato esclusivamente alla suddetta commissione.
- ▶ Organizzare l'insegnamento religioso per gli immigrati.
- ▶ Creare un'associazione tra gli immigrati per mettere in piedi una macelleria ed un cimitero.
- ▶ Creare un comitato di tre dotti religiosi in ogni paese d'immigrazione il cui scopo è di risolvere i conflitti tra gli immigrati, celebrare e sciogliere i loro matrimoni, distribuire la loro eredità in conformità al diritto musulmano affinché gli immigrati evitino di rivolgersi ai tribunali non musulmani. Questo comitato deve anche fondare una cassa di mutua assistenza in ogni moschea, stabilire una legge economica e creare una cassa di risparmio secondo le norme musulmane².

Segnaliamo qui che alcuni musulmani che vivono nei paesi musulmani richiedono, per i loro correligionari che vivono in paesi non musulmani, l'applicazione del diritto musulmano in materia del diritto di famiglia nello stesso modo in cui i paesi musulmani applicano i diritti religiosi alle diverse comunità cristiane presenti. Ahmad Salamah, professore egiziano, scrive a tal fine:

Gli stati non musulmani, che pretendono di essere più civilizzati, non riservano ai propri cittadini musulmani nessun trattamento particolare nelle materie del diritto di famiglia, per il fatto che entrano nell'*ordine pubblico* in cui tutti sono uguali. Nell'islam, invece, i non musulmani sono soggetti, in queste materie, alle proprie leggi. Che bella equità, quella dell'islam³!

Fouad Riad, un altro professore egiziano, auspica la creazione di un codice musulmano di famiglia applicabile a musulmani che vivono nei paesi non musulmani e che scelgono di rispettare tale codice. Questo codice si ispirerebbe interamente al diritto musulmano nella sua interpretazione contemporanea la più conciliabile possibile con i principi dei valori universali. Lo scopo è quello "di permettere la coesistenza tra i membri della Comunità musulmana e le altre Comunità rispettando la cultura e gli interessi legittimi di questa Comunità musulmana crescente"⁴.

L'applicazione di tale codice, secondo questo professore, potrebbe essere limitata ai musulmani stabiliti in Europa ed i cui legami con il paese d'origine si sono interrotti. Ma non sarà applicato né ai musulmani europei né ai musulmani non stabiliti in Europa che mantengono strette relazioni con i loro paesi. Questo codice unificato può evitare, in principio, le principali discriminazioni di cui si accusa il diritto musulmano, tra cui la discriminazione a causa del sesso e della religione. Dovrebbe così:

- ▶ evitare gli impedimenti successori dovuti a disparità di culto;
- ▶ limitare la poligamia a casi eccezionali, come prescrive il vero spirito del diritto musulmano;
- ▶ limitare o subordinare il ripudio unilaterale a condizioni che lo avvicinano al divorzio, in modo che non trascuri i diritti della parte convenuta.

In tal modo, aggiunge il professore egiziano, "si può elaborare sulla base del diritto musulmano, un sistema personale musulmano che permetterà ai musulmani che vivono in occidente di realizzare il loro scopo principale che è quello di mantenere la propria identità senza vivere in disarmonia con la società nella quale sono destinati ad integrarsi"⁵.

¹ Majallat al-buhuth al-islamiyyah, n° 10, 1984, p. 7-10 e n° 16, 1986, p. 7-10.

² Al-Jaza'iri: *l'lam al-anam bi-hukm al-hijrah fil-islam*, p. 726-729.

³ Salamah: *Mabadi' al-qanun al-duwali*, p. 172.

⁴ Riad: *Pour un code européen de droit musulman*, p. 380.

⁵ *Ivi*, p. 381-382.

La proposta dei due professori egiziani non è nuova. Infatti, si legge nel congresso del Kuwait relativo ai diritti dell'uomo in islam organizzato nel 1980 dalla Commissione internazionale dei giuristi, dall'università del Kuwait e dall'Unione degli avvocati arabi:

Il congresso raccomanda a tutti Stati di rispettare i diritti delle minoranze nell'esercizio delle loro tradizioni culturali e dei loro riti religiosi, così come il diritto di riferirsi nel loro status personale alle loro confessioni religiose, e raccomanda a questi Stati di offrire il sostegno necessario a tutte le iniziative che incoraggiano questo spirito e rafforzano questo orientamento e questa tendenza¹.

Il Consiglio europeo della fatwa e della ricerca, creato a Londra nel 1997, composto attualmente da 38 membri, la cui maggioranza risiede in occidente², ha pubblicato al termine dei lavori della sua seconda sessione tenutasi a Dublino nel 1998, un comunicato finale che comporta una serie di raccomandazioni, ribadita in occasione del sua terza sessione tenuta a Colonia nel 1999. La seconda di queste raccomandazioni dice, senza nessuna ambiguità:

Il Consiglio raccomanda ai musulmani che risiedono in Europa di operare instancabilmente per ottenere dai paesi nei quali risiedono il riconoscimento dell'islam come religione, come pure l'esercizio - per i musulmani come minoranza religiosa sul modello delle altre minoranze religiose - di tutti i loro diritti relativi all'organizzazione del loro status personale di matrimonio, divorzio ed eredità. [...]

A tal proposito, il Consiglio raccomanda ai musulmani la creazione di istituzioni legali per assumere l'organizzazione del loro status personale, conformemente alle disposizioni della legislazione islamica e nel rispetto delle leggi in vigore³.

Questa rivendicazione è ribadita nel comunicato finale della 14^a sessione tenutasi a Dublino nel 2005⁴. Nello stesso ordine di idee, il Consiglio dice in una fatwa che i musulmani devono di norma rivolgersi per le loro controversie soltanto a giudici musulmani. Ma poiché non esiste ancora una giurisdizione musulmana nei paesi non musulmani, il divorzio tra musulmani pronunciato da un giudice non musulmano è applicabile per evitare i danni ed il disordine che deriverebbero dal suo non riconoscimento⁵.

Segnaliamo qui il punto di vista di un musulmano dell'ex-Iugoslavia in una tesi di dottorato presentata in Arabia Saudita. Dopo avere segnalato che l'acquisizione da parte di un musulmano della nazionalità di un paese non musulmano costituisce un'apostasia⁶, questo autore segnala che non si può applicare alle minoranze musulmane le norme musulmane che impongono l'emigrazione verso la *Terra d'islam* e proibiscono la naturalizzazione. Infatti, i membri di queste minoranze musulmane non vivono volontariamente sotto la sovranità non musulmana, ma vi sono forzati e acquisiscono la nazionalità loro malgrado seguendo il diritto *del sangue* o il diritto *del suolo*. Di conseguenza, non commettono alcun peccato, poiché la persona costretta non è colpevole. Inoltre, questi musulmani possono essere considerati, secondo il diritto musulmano, come obbligati ad accettare la nazionalità di un paese non musulmano poiché questa nazionalità è una condizione indispensabile per beneficiare dei diritti inalienabili e dei servizi dello Stato. Ma questo autore aggiunge che questi musulmani devono bene in mente l'idea che sono forzati ad acquisire questa nazionalità, senza la quale non potranno condurre una vita degna. D'altra parte, devono utilizzare tutti i mezzi a loro disposizione per diffondere l'islam e tenersi pronti, quando verrà creato uno Stato musulmano, a rispondere al suo appello e ad andarvi⁷.

Questo autore autorizza al musulmano ad emigrare da un paese musulmano verso un paese non musulmano ed acquisirne la nazionalità nelle condizioni seguenti:

- Il suo paese d'origine non ha bisogno di lui.
- Questo musulmano non può avere nel suo paese di origine un bene uguale a quello procurato nel paese non musulmano.
- Non deve nuocere ai musulmani con il suo lavoro.

¹ Aldeeb Abu-Sahlieh: Les musulmans face aux droits de l'homme, p. 500.

² V. le site <http://www.e-cfr.org/>

³ Conseil européen des fatwa et de la recherche: Recueil de fatwa, série no 1, p. 39.

⁴ V. il testo in Arabo in: <http://www.e-cfr.org/article.php?sid=138>

⁵ <http://www.e-cfr.org/article.php?sid=63>

⁶ Tupuliak: Al-ahkam, p. 79-82.

⁷ *Ivi*, p. 82-86.

- Non deve commettere ciò che è illecito secondo l'islam.
- Lui e la sua famiglia siano al sicuro e può senza pericolo praticare la sua religione.
- Non deve richiedere la nazionalità del paese non musulmano a meno che questo paese non conceda lavoro alle persone non naturalizzate.
- Ha l'intenzione di ritornare nel suo paese d'origine alla prima occasione.
- Disapprova il male che fa acquisendo questa nazionalità, almeno nel suo cuore.

L'autore in questione cita il versetto: "Quanto a chi rinnega Allah dopo aver creduto - eccetto colui che ne sia costretto, mantenendo serenamente la fede in cuore - e a chi si lascia entrare in petto la miscredenza; su di loro è la collera di Allah e avranno un castigo terribile" (16:106). Ora, dice, è permesso al musulmano di dichiararsi miscredente in caso di necessità ai sensi della dottrina della dissimulazione. A maggior ragione questo musulmano può acquisire la nazionalità straniera per salvaguardare la sua fede, la sua vita, i suoi beni e la sua famiglia. Cita anche un detto di Maometto che afferma: "I paesi sono i paesi di Dio, e i credenti sono i servi di Dio. Resta ovunque ti senti bene"¹. Risponde alle obiezioni che può sollevare la naturalizzazione del musulmano:

- Il matrimonio del musulmano naturalizzato si compie secondo il diritto civile. L'autore risponde che tale matrimonio civile è tuttavia compiuto dai musulmani soltanto per la forma. Quanto alla sostanza, ricorrono al matrimonio religioso dinanzi ad un imam o un personale religioso secondo le norme musulmane.
- L'eredità del musulmano sarà divisa secondo il diritto positivo, contrariamente al diritto musulmano. L'autore risponde che il musulmano conserva sempre il diritto di prevedere nel suo testamento l'applicazione del diritto musulmano, che priva della successione coloro che non vi hanno diritto.
- Il musulmano può essere costretto a prestare servizio in un esercito non musulmano, a volte contro i musulmani. L'autore risponde che il servizio militare nella maggioranza dei paesi occidentali è volontario e può essere evitato corrispondendo una somma in denaro. D'altra parte, le minoranze musulmane in ex Jugoslavia aderivano all'esercito per imparare l'uso delle armi. La maggior parte di quelli che facevano parte dell'esercito jugoslavo ha disertato per non partecipare alla guerra contro i musulmani.
- Il musulmano può essere sottoposto a leggi positive contrarie al diritto musulmano. L'autore risponde che questo succede anche nel caso nei paesi detti musulmani che applicano il diritto positivo. Il musulmano naturalizzato che è sottoposto al diritto positivo ha il vantaggio della scusa della costrizione.
- I figli musulmani sono istruiti secondo i programmi basati sulla miscredenza senza legame con l'islam. L'autore risponde che i paesi non musulmani permettono ai musulmani di istruire i loro figli in scuole e centri musulmani².

V. Naturalizzazione dei musulmani

Nonostante l'opposizione della dottrina musulmana, l'emigrazione dei musulmani verso i paesi occidentali è un fenomeno inevitabile che i paesi musulmani non saprebbero come impedire, eccetto garantire ai loro cittadini una sicurezza materiale ed una libertà intellettuale soddisfacenti, cosa lontana dal verificarsi al momento. Ed il problema oggi non è di impedire ai musulmani di emigrare, ma piuttosto di non perderli definitivamente, in particolare attraverso la naturalizzazione.

Un libro in arabo, pubblicato a Parigi nel 1988 e ristampato nel 1993, è dedicato alla naturalizzazione. Il titolo di questo libro è significativo: "Il cambiamento di nazionalità è un'apostasia ed un tradimento". Il suo autore, molto probabilmente un algerino, ritiene che il musulmano che sceglie la nazionalità di un paese non musulmano è un apostata dal momento che ha commesso un atto proibito dal Corano e la Tradizione di Maometto. Questo musulmano deve dunque rinunciare a questa nazionalità affinché Dio gli perdoni questo peccato. Chi rimane con la sua nuova nazionalità e muore avrà come destino l'inferno³.

Questo autore cita fra le ragioni che spingono i paesi occidentali ad assegnare la loro nazionalità a musulmani:

- L'aumento della minoranza degli occidentali. Ora, questo riduce il numero dei musulmani.
- Lo sfruttamento del musulmano per migliorare la situazione economica dei non musulmani. Ora, un musulmano non dovrebbe mai accettare di essere sfruttato da un non musulmano.

¹ *Ivi*, p. 86-88.

² *Ivi*, p. 88-91.

³ Al-Jaza'iri: *Tabdil*, p. 20-21.

- L'attrazione progressiva di musulmani nella miscredenza e l'ateismo. Ora, questo è una perdita per i musulmani ed un guadagno per i miscredenti e gli atei¹.

Spiega che il musulmano che ottiene la nazionalità di un altro paese musulmano, non cambia il suo status, poiché tutti i musulmani sono fratelli. Ma il musulmano che prende la nazionalità di un paese non musulmano come la nazionalità francese, inglese, americana, tedesca o qualsiasi altra nazionalità di un paese miscredente ed ateo, questo musulmano diventa un apostata al quale si propone il pentimento per tre giorni e tre notti. Se ritorna alla sua nazionalità musulmana, si salva. Se rifiuta, è passibile della pena di morte. L'autore cita a tale riguardo il detto di Maometto: "Chi cambia la sua religione, uccidetelo"; "Il sangue di una persona è permesso soltanto in tre casi: l'adulterio da parte di una persona sposata, la messa a morte in applicazione della legge del taglione, e l'apostasia che consiste nell'abbandonare la Comunità". Di conseguenza, il musulmano che acquisisce la nazionalità non musulmana deve essere considerato come qualcuno che ha abbandonato la sua religione e va trattato come un apostata: sua moglie musulmana verrà separata da lui, i suoi beni saranno confiscati a vantaggio dell'erario pubblico, e dopo la sua morte non si pregherà per lui e non sarà seppellito nel cimitero dei musulmani ai sensi del versetto: "Non pregare per nessuno di loro quando muoiono e non star ritto [in preghiera] davanti alla loro tomba. Rinnegarono Allah e il Suo Messaggero e sono morti nell'empietà" (9:84)². L'autore presenta quindi le prove secondo le quali il musulmano naturalizzato diventa apostata:

- Il musulmano che si fa naturalizzare per beneficiare dei diritti riconosciuti dal paese straniero accetta l'applicazione delle leggi miscredenti invece del diritto musulmano. Ora, secondo molti versetti coranici, il musulmano che respinge il diritto musulmano diventa apostata³.
- Il musulmano che si fa naturalizzare diventa un alleato dei miscredenti e degli atei. Molti versetti coranici proibiscono tale alleanza, tra cui questi: "I credenti non si alleino con i miscredenti, preferendoli ai fedeli. Chi fa ciò contraddice la religione di Allah, a meno che temiate qualche male da parte loro" (3:28); "O credenti, non prendetevi per alleati il Mio nemico e il vostro, dimostrando loro amicizia, mentre essi non hanno creduto alla verità che vi è giunta" (60:1). Secondo questi versetti non è permesso ai musulmani allearsi con i miscredenti, eccetto se fatto per timore, ricorrendo così alla dissimulazione per evitare il pericolo⁴.
- Il Corano vieta al musulmano di restare fra i non musulmani. L'autore cita qui i versetti coranici che incitano all'emigrazione dalla *Terra di miscredenza* verso la *Terra d'islam*. A maggior ragione, è vietato al musulmano acquisire la nazionalità di un paese non musulmano⁵.
- Il musulmano che si fa naturalizzare e resta in un paese miscredente espone i suoi figli e la sua famiglia alla miscredenza. Non ha più religione e somiglia ad una piuma che il vento muove a piacimento. Il suo obiettivo è soltanto quello di riempire il suo ventre e di soddisfare il suo desiderio sessuale. Questo musulmano diventa membro dell'esercito del campo avverso e combatte i suoi fratelli musulmani per far piacere alla gente di cui ha ottenuto la nazionalità. Così, il musulmano rompe ogni legame con l'islam. Maometto dice a tale riguardo: "Chi conduce le armi contro noi non è più dei nostri"⁶.
- Chi si fa naturalizzare è un traditore del suo popolo e della sua patria. Ora, il tradimento è proibito dal Corano. Questo musulmano ha lasciato il suo paese, lo ha sostituito con un paese miscredente e si è sottoposto alle sue leggi invece del diritto musulmano⁷.

L'autore in questione riporta diverse *fatwa* di autorità religiose che affermano che l'acquisizione da parte di un musulmano della nazionalità di un paese non musulmano costituisce un'apostasia. Queste *fatwa* sono state emesse al momento della dominazione coloniale francese sull'Algeria e la Tunisia. Le autorità francesi avevano allora aperto la via alla naturalizzazione dei musulmani. Chi accettava la nazionalità francese era sottoposto alle leggi francesi. Secondo questo autore, il contenuto di queste *fatwa* ha una portata generale che supera il periodo coloniale nella misura in cui partono dall'idea che la naturalizzazione implica la sottomissione del musulmano al diritto nazionale straniero. Dunque, questo costituisce un'apostasia per il musulmano⁸.

¹ *Ivi*, p. 21-24.

² *Ivi*, p. 25-27.

³ *Ivi*, p. 31-44.

⁴ *Ivi*, p. 45-76.

⁵ *Ivi*, p. 77-93.

⁶ *Ivi*, p. 105-113.

⁷ *Ivi*, p. 151-157.

⁸ V. queste *fatwa* in: Al-Jaza'iri: Tabdil, p. 175-233.

Questo autore arriva a chiedere ai cittadini dei paesi non musulmani che si convertono all'islam di rinunciare alla loro nazionalità e di lasciare il loro paese per andare in un paese musulmano. E se questi paesi rifiutano di accoglierli, questi nuovi musulmani possono addurre il versetto: "Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, siano vostri fratelli nella religione" (9:11). D'altra parte, Dio ha garantito eternamente agli immigrati di trovare un posto sicuro: "Chi emigra per la causa di Allah troverà sulla terra molti rifugi ampi e spaziosi. Chi abbandona la sua casa come emigrante verso Allah e il Suo Messaggero, ed è colto dalla morte, avrà presso Allah la ricompensa sua" (4:100). Ogni musulmano è dunque obbligato a lasciare la *Terra di miscredenza*, a non restare nella società dei miscredenti e degli atei, e a non sottoporsi alle loro leggi. Quello che non lo fa disobbedisce a Dio ed a Maometto e non è più musulmano¹. Questo autore rifiuta anche l'idea della doppia nazionalità e critica i paesi musulmani che la permettono. Avanza le argomentazioni seguenti contro la doppia nazionalità:

- Chi ha doppia nazionalità si sottopone alle leggi dei miscredenti e respinge il diritto musulmano. Ora, questo costituisce un'apostasia.
- La doppia nazionalità ha origine dall'ipocrisia, proibita dal Corano: "Quando incontrano i credenti, dicono: "Crediamo"; ma quando sono soli con i loro demoni, dicono: "Invero siamo dei vostri; non facciamo che burlarci di loro" (2:14). Scaturisce anche dall'astuzia e della frode, vietate nel diritto musulmano.
- Chi ha doppia nazionalità somiglia ai miscredenti. Maometto dice: "Quello che somiglia a un gruppo ne fa parte"².

Al-Jaza'iri predicatore della moschea del Profeta a Medina, si dedica anche alla questione della naturalizzazione. Invoca tre *fatwa* a tal proposito:

- La *fatwa* dello sceicco Hamani, Presidente del Consiglio islamico supremo in Algeria, che considera come apostasia l'acquisizione della nazionalità di un paese miscredente. Il naturalizzato non può sposare una musulmana, è escluso dalla successione, e non sarà né lavato né sepolto nel cimitero dei musulmani.
- La *fatwa* *saudita* 4801 del 1982 relativa ad un imam algerino in Francia che voleva sapere se poteva acquisire la nazionalità francese. Questa *fatwa* afferma: "Non è permesso acquisire volontariamente la nazionalità di un paese miscredente per il fatto che ciò implica l'accettazione delle sue norme, la sottomissione alle sue leggi, la sottomissione e l'alleanza con questo paese. Ora, è chiaro che la Francia è un paese miscredente sia come governo che come popolo, e tu sei un musulmano. Non ti è dunque permesso di acquisire la nazionalità francese".
- La *fatwa* *saudita* 2393 emessa un anno più tardi riguarda un Egiziano naturalizzato Canadese. Questa *fatwa* precisa: "Non è permesso ad un musulmano di acquisire la nazionalità di un paese il cui governo è miscredente perché ciò è un mezzo d'alleanza con i miscredenti ed un'accettazione degli errori che seguono. Quanto al soggiorno senza ottenere la nazionalità, è normalmente proibito in ragione:
 - di ciò che Dio dice: "Gli angeli, quando faranno morire coloro che furono ingiusti nei loro stessi confronti, diranno: "Qual era la vostra condizione?" Risponderanno: "Siamo stati oppressi sulla terra". [Allora gli angeli] diranno: "La terra di Allah non era abbastanza vasta da permettervi di emigrare?". Ecco coloro che avranno l'Inferno per dimora. Qual tristo rifugio. Eccezion fatta per gli oppressi, uomini, donne e bambini sprovvisti di ogni mezzo, che non hanno trovato via alcuna" (4:97-98),
 - della parola di Maometto: "Mi libero di ogni musulmano che abita fra i politeisti", e di altri detti che vanno in questo senso,
 - dell'unanimità fra i musulmani secondo la quale occorre emigrare dai paesi politeisti verso la *Terra d'islam* quando è possibile.

Ma il dotto religioso può restare fra i miscredenti per diffondere l'islam tra di loro ed invitarli a convertirsi, a condizione che non temi la perversione, e che ci sia la speranza di influenzarli e guidarli³.

Commentando questa *fatwa*, Al-Jaza'iri scrive che, contrariamente alla *fatwa* algerina, le due *fatwa* saudite pur proibendo la naturalizzazione, non considerano il naturalizzato come un miscredente⁴. Segnala che con la diffusione della laicità, l'appartenenza ad una religione diventa una scelta libera. Si può così diventare britannico o francese senza diventare cristiano, e si può diventare pakistano senza diventare musulmano. Di conseguenza, chi acquisisce la nazionalità di un paese non musulmano pur conservando la sua fede e rispettando i divieti religiosi non diventa miscredente. Al-Jaza'iri aggiunge che trattare da apostati milioni di musulmani che vivono nei paesi di

¹ *Ivi*, p. 95-103.

² *Ivi*, p. 137-148.

³ Al-Jaza'iri: *l'Islam al-anam*, p. 723-725.

⁴ *Ivi*, p. 725.

miscredenza non risolve i loro problemi ma li complica, tanto più che non è possibile riportare tutti questi musulmani verso i paesi musulmani. Di fronte a questa impossibilità, raccomanda la creazione di una commissione di tutti i paesi musulmani allo scopo di salvaguardare i diritti degli immigrati e di impedire loro di integrarsi nelle società miscredenti ed atee¹. Abbiamo citato questa commissione nel punto precedente.

Il problema dell'acquisizione della nazionalità di uno Stato non musulmano da parte di un musulmano è stato posto dal *Centro islamico di Washington* all'*Accademia islamica del fiqh* che dipende dall'*Organizzazione della conferenza islamica*. L'accademia ha dovuto rinunciare a dare una risposta a questa domanda a causa delle divergenze tra i suoi membri².

VI. Scelta delle priorità in occidente

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, i musulmani pretendono l'applicazione del diritto musulmano come parte della loro fede. Ma non essendo possibile per ora l'applicazione integrale di questo diritto, Al-Qaradawi raccomanda loro di stabilire delle priorità nelle loro rivendicazioni.

Abbiamo anche visto sopra che le Comunità che vivono in occidente richiedono anche l'applicazione del diritto musulmano, ma si scontrano con l'opposizione dei paesi ospiti che ravvisano un pericolo per il loro sistema giuridico. I responsabili religiosi musulmani si chiedono allora quale rivendicazione deve essere avanzata per prima e su quale norma si può cedere, temporaneamente, per non scombussolare i paesi non musulmani, in attesa di giorni migliori.

Prendiamo la questione del divieto del velo nelle scuole pubbliche in Francia, sul quale le autorità religiose musulmane sono divise.

Lo sceicco dell'Azhar, Muhammad Sayyid Tantawi ha sostenuto al ministro francese dell'interno Nicolas Sarkozy che "il velo è un obbligo divino, per la donna musulmana [...]. Nessun musulmano, che sia governatore o governato, può opporvisi". Ora, prosegui, questo obbligo è valido soltanto "se la donna vive in un paese musulmano. Se vive in un paese non musulmano, come la Francia, i cui responsabili vogliono adottare delle leggi che si oppongono al velo, rimane un loro diritto". "Ripeto: è un loro diritto e non posso oppormi", e adducendo alcuni versetti coranici a sostegno, ha insistito che una musulmana che si conforma alla legge di un paese non musulmano non deve temere la punizione divina. Ha aggiunto: "Non permetterei ad un non musulmano di intervenire negli affari musulmani, ma, allo stesso modo, non mi permetterei di intervenire negli affari dei non musulmani"³.

Questa dichiarazione, che ha interamente soddisfatto Sarkozy, ha suscitato una viva reazione in Egitto. Coloro che attortosi trovavano alla stessa tavola dello sceicco Tantawi erano molto contrari a questa dichiarazione, ed in testa 'Ali Jum'ah, Gran Mufti della repubblica, il quale si è immediatamente messo a confutare le sue argomentazioni. Di fronte all'indignazione generale, lo sceicco Tantawi ha dovuto lasciare immediatamente quei luoghi. Ad inizio gennaio 2004, in seguito alla preghiera del venerdì, una folla di fedeli si è raccolta dinanzi alla moschea dell'Azhar per richiedere le sue dimissioni. In Libano, l'influente dignitario sciita Sayyid Muhammad Husayn Fadl-Allah esigeva delle "scuse"⁴ da parte sua.

La posizione più osservata è quella d'Al-Qaradawi, che abbiamo summenzionato. Quest'ultimo, in nome del Consiglio europeo della fatwa e della ricerca che presiede ed in nome dei dignitari musulmani che rappresentano 1,3 miliardi di musulmani nel mondo, ha scritto il 23 dicembre 2003 al Presidente francese per denunciare il divieto del velo nelle scuole:

Sono molto stupito e condanno vivamente il fatto di obbligare le donne musulmane a ridicolizzare la propria religione ed a disobbedire al Signore che dice nel suo libro: "lasciar scendere il loro velo fin sul petto" (24:31),

¹ *Ivi*, p. 726-729.

² Majallat majma' al-fiqh al-islami, n° 3, parte 2, 1987, p. 1104; v. anche p. 1103, 1113, 1119, 1129, 1149-1158 1327-1338, 1399.

³ AFP, 30 décembre 2003: <http://www.lefigaro.fr/france/20031230.FIG0181.html>.

⁴ <http://www.st-nicolas-haguenuau.com/spiritualite/spiritualite040125.htm>.

"O Profeta, di' alle tue spose, alle tue figlie e alle donne dei credenti di coprirsi dei loro veli" (33:59). Portare il velo è un dovere religioso della donna musulmana a detta di tutte le scuole di giurisprudenza musulmana...

Non soltanto il divieto di portare il velo costituisce un danno ai principi di libertà, ma contraddice anche il principio d'uguaglianza, proclamato dalla rivoluzione francese, approvato dalle leggi divine, dalle convenzioni internazionali e dai diritti dell'uomo. Tale divieto significa, infatti, che la musulmana praticante è oggetto di persecuzione e di costrizioni, che è privata dei suoi diritti all'istruzione ed all'esercizio di un'occupazione, mentre si accordano facilitazioni alle non musulmane o a musulmane non praticanti...

Nelle società democratiche, la maggioranza ha il diritto di legiferare come le sembra meglio. Ma la democrazia equa è quella che preserva i diritti delle minoranze religiose ed etniche e non li opprime, altrimenti le minoranze sarebbero condannate a scomparire in nome della democrazia e delle leggi della maggioranza¹.

Muhammad Al-Sammak, membro del Comitato nazionale per il dialogo islamico-cristiano, ha difeso da parte sua la posizione dello sceicco dell'Azhar, in nome della teoria dell'analisi degli interessi e delle priorità, riferendosi proprio ad Al-Qaradawi². Non nega che il velo sia un dovere musulmano per la donna ed un'espressione della sua fede, ma ritiene che i musulmani in Francia debbano rispettare le leggi francesi decise dalla maggioranza per la salvaguardia dell'unità nazionale basata sulla laicità. Se una donna musulmana si sottopone, perché costretta, non commette un peccato, ai sensi dei versetti 2:173 e 16:106. Tuttavia, se ci tiene a portare il velo, deve lasciare il paese. Ostinarsi a volere portare il velo in Francia rischia di mettere in pericolo la Comunità musulmana intera in Francia in un momento in cui è oggetto di una campagna di diffamazione. Tra i due mali, occorre scegliere quello minore. Aggiunge a questa argomentazione:

La Francia subisce un'offensiva da parte degli Stati Uniti a causa delle sue posizioni per quanto riguarda il Medio Oriente, la questione palestinese, la guerra in Iraq, mentre le accuse frenetiche e generali di terrorismo si diffondono. I musulmani, gli arabi e i Libanesi, sono riconoscenti verso la Francia. Ogni posizione recante danno alla Francia è da respingere.

Al-Sammak non cede sul velo, rinvia soltanto la questione ad un momento più propizio. Cita a questo riguardo lo sceicco Farhat Al-Munji, responsabile delle ricerche all'Azhar: "Se una donna musulmana deve trovarsi in un paese non musulmano, è posta di fronte ad una situazione di necessità che rende lecito ciò che è illecito. Può in questo caso togliersi il velo nei limiti più rigorosi fino a che Dio non preveda una situazione migliore".

Si trovano posizioni diverse anche fra i musulmani in Francia. Alcuni vedono nel velo un argomento mobilitante a partire dal quale si può affermare l'identità comunitaria prima di passare ad altre rivendicazioni. Temono inoltre che se cedono su questo punto, il governo francese si sentirà incoraggiato ad attaccare altri aspetti acquisiti dai musulmani (macellazione rituale, cimiteri religiosi, ecc..).

Tutt'altra è la posizione dei musulmani liberali che ritengono che il velo sia un segno discriminatorio nei confronti della donna ed un preludio all'introduzione di altre pretese musulmane. Per questa corrente, cedere sul velo non farà che incoraggiare gli islamisti nelle loro rivendicazioni e rischierà di influenzare non soltanto la vita delle donne in Francia, ma anche di quelle che vivono nei paesi musulmani. Gli islamisti di questi paesi potrebbero allora opporre ai loro dirigenti che rifiutano di applicare il diritto musulmano il fatto che la Francia è più rispettosa dell'islam di quanto non lo siano loro.

¹ <http://www.al-muslimah.com/forum/viewtopic.php?p=3954>.

² <http://www.annaharonline.com/htd/DAYA040109-2.HTM>;
<http://www.magazine.com.lb/index.asp?ArrowIndex=0&HId=&HIssueNum=2410&Category=1&DescId=3888&DescFlag=1>

Parte V. Tavola giuridica analitica del Corano

Il Corano è la prima fonte del diritto musulmano. Non è tuttavia facile di ritrovarsi, i versetti normativi essendo dispersi in numerosi capitoli. Questa tavola ha per obiettivo di presentare un inventario di queste norme classificate nell'ordine tematico. Alla nostra conoscenza, nessuno altro libro ha stabilito una tale tavola.

Osservazioni preliminari

Contrariamente al Nuovo Testamento dei cristiani, il Corano, prima fonte del diritto musulmano, contiene un gran numero di norme giuridiche. Assomiglia in questo all'Antico Testamento degli ebrei. Tuttavia, queste norme sono disperse in molti capitoli e non è facile per un giurista non informato trovarle.

Questa difficoltà è parzialmente risolta dalle concordanze e l'accesso all'Internet. Molti siti offrono motori di ricerche per parola tanto per la versione araba del Corano che per le diverse traduzioni. Esistono anche alcune tavole analitiche del Corano, in particolare in inglese. Citiamo qui, a titolo di esempio, i seguenti siti:

<http://www.submission.org/quran/koran-index.html>.

<http://www.usc.edu/dept/MSA/quran/quranindex.html>.

<http://www.muslim.org/islam/q-index.htm>.

In lingua araba, conosciamo una sola tavola analitica sommaria su Internet: Fihras mawdu'at al-Qur'an: <http://www.alnoor-world.com/quran/>. Esistono, invece, tre opere cartacee:

- ▶ La Beaume: Tabwib ay al-Qur'an al-karim min an-nahiyah al-mawdu'iyah, matabi' dar al-sha'b, Il Cairo, 2° ed. s.d. (1980?). Si tratta di un'edizione commentata da Ahmad Ibrahim Muhanna dell'opera di Jules Le Beaume (Le Koran analysé d'après la traduction de M. Kazimirsky, Paris, Maisonneuve, 1878), tradotta in arabo da Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi con il titolo: Tafsil al-Qur'an al-karim, ed. Issa al-Babi al-Halabi, Il Cairo, 1924.
- ▶ 'Abd-al-Rahim, Muhammad Kamil: Al-tartib al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim, Alam al-kutub, Il Cairo, 1977.
- ▶ Muhammad, Mustafa Muhammad: Al-fihras al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim, Dar 'Ammar, Amman e Dar al-jil, Beyrut, 4° ed., 1989.

Le tavole sono generali ed indicizzano soltanto sporadicamente le norme giuridiche. Pertanto sono di poca utilità per i giuristi. La tavola analitica giuridica che presentiamo colma dunque una lacuna. Nonostante la nostra volontà di farla ampia quanto possibile, non abbiamo la pretesa che sia esaustiva. Alcune osservazioni si impongono a questo riguardo.

- 1) Il Corano è la prima fonte del diritto musulmano. Questa fonte è tuttavia da completare con le altre fonti autorizzate dal Corano, in particolare con la Sunnah che è dispersa in varie raccolte. Ci limitiamo in questa tavola alle sole norme previste nel Corano.
- 2) Il Corano comporta norme puramente giuridiche e altre a cavallo tra il diritto, la religione e la morale. Una separazione netta tra i tre ambiti non è sempre facile da operare.
- 3) Il Corano utilizza a volte termini il cui senso è equivoco e che danno luogo a traduzioni diverse. Ciò non facilita la classificazione delle norme coraniche sotto rubriche chiare. Pertanto cerchiamo di dare i termini arabi tra parentesi. Partiamo della presunzione che ciascuno dei termini utilizzati dal Corano abbia un significato proprio e non sia sinonimo di altri, anche se è difficile rendere la differenza tra alcuni termini in italiano.
- 4) Certi versetti enunciano chiaramente una norma giuridica, ma i giuristi musulmani sono riusciti a dedurre norme anche a partire da versetti insospettati: la loro preoccupazione di fondare sempre il ragionamento in modo prioritario sul testo coranico sfrutta il più piccolo indizio. Accompagniamo a volte questi versetti da spiegazioni sommarie.
- 5) I versetti del Corano hanno conosciuto diverse interpretazioni, secondo le scuole giuridiche e le correnti di pensiero. Segnaliamo occasionalmente tali divergenze. Ma non è possibile esporre qui tutte le correnti del pensiero musulmano. Così, abbiamo tralasciato le interpretazioni esoteriche.
- 6) Per potere stabilire una tavola analitica esauriente, occorrerebbe esaminare gli scritti degli autori conservatori e progressisti in tutti i settori del diritto per rilevare i versetti che ciascuno

di loro ha utilizzato a favore delle proprie argomentazioni. Questo tuttavia estenderebbe enormemente una tavola che si vuole semplice da utilizzare.

- 7) Il Corano fu stabilito in modo progressivo ed ha conosciuto un'evoluzione in materia giuridica. Pertanto, comporta numerosi versetti abrogati da altri, o dalla Sunnah (tradizione di Maometto). Non vi è unanimità tra i giuristi musulmani sui versetti abrogati. Per questa ragione, rinunciamo, salvo rare eccezioni, a distinguere tra i versetti abroganti e abrogati.
- 8) Numerose norme si trovano ripetute in vari versetti, a volte con minime differenze. Abbiamo provato di citare tutti questi versetti, nel rispetto dello spirito del Corano.
- 9) La presente tavola non è alfabetica ma tematica. Classifichiamo i vari settori sotto dodici rubriche:

- I. Visione religiosa del mondo
- II. Fonti del diritto musulmano
- III. Principi generali del diritto
- IV. Potere politico
- V. Pilastri dell'islam
- VI. Diritto della famiglia e delle successioni
- VII. Diritto dei contratti
- VIII. Diritto penale
- IX. Diritti fondamentali
- X. Diritti socioeconomici
- XI. Diritto processuale
- XII. Relazioni internazionali e diritto bellico

Speriamo che questa tavola sia d'aiuto ai lettori per trovarsi nel Corano. Ma non pretendiamo che sia perfetta. Contiamo sulla loro benevolenza ed accettiamo con riconoscenza ogni osservazione che possa migliorarla o arricchirla.

I. Visione religiosa del mondo

1) Dio è il padrone di ogni cosa

Il cielo e la terra appartengono a Dio: 2:107; 3:189; 5:17; 5:18; 5:40; 5:120; 7:158; 9:116; 24:42; 25:2; 36:83; 38:10; 39:44; 42:49; 43:85; 45:27; 48:14; 57:2; 57:5; 85:9.

La sovranità (*mulk*) appartiene a Dio, il re vero (*al-malik al-haq*): 3:36; 6:73; 20:114; 22:56; 23:116; 25:2; 25:26; 35:13; 39:6; 40:60; 59:23; 62:1; 64:1; 67:1; 114:2.

Il potere, il giudizio (*hukm*) spetta a Dio: 6:57; 6:62; 12:40; 12:67; 28:70; 28:88; 40:12.

Dio ha insediato l'uomo come il suo sostituto su terra (*khalifah*): 2:30; 6:133; 6:165; 7:69; 7:74; 7:129; 10:14; 10:73; 11:57; 24:55; 27:62; 35:39; 38:26; 57:7.

Dio pone tutto ciò che è su terra e nel cielo al servizio dell'uomo: 2:29; 14:32-33; 16:12-16; 22:65; 31:20; 43:12-13; 45:12-13.

2) Unità iniziale dell'umanità sottoposta alla legge di Dio

L'umanità è nata da un solo essere e formava all'inizio una sola comunità religiosa (*ummah wahidah*) prima di dividersi: 2:213; 2:253; 3:19; 10:19; 42:13-14.

- in varie lingue (*alsinah*) e colori (*alwan*): 30:22; 35:28.
- in varie nazioni (*shu'ub*) e varie tribù (*qaba'il*), affinché si conoscano tra di loro: 49:13.

Ogni nazione (*ummah*) ha avuto il proprio messaggero latore della legge divina: 10:47; 10:74; 16:36.

Alcuni messaggeri sono citati nel Corano, altri non lo sono: 4:164; 40:78.

Ogni messaggero è inviato nella lingua della propria nazione: 14:4.

Il loro messaggio è confermato da miracoli: 7:104-108; 11:96-97; 3:49-50.

Si deve credere a tutti i profeti e messaggeri inviati da Dio: 2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19.

Non si può essere selettivi, credendo ad una parte del messaggio divino e lasciando il resto: 2:85; 4:50; 11:12; 13:36.

Le nazioni che hanno preceduto l'islam hanno falsificato le proprie leggi rivelate: 2:75; 2:79; 2:174; 3:78; 5:13-15; 6:91; 7:162.

Allah avrebbe potuto riunirle nuovamente, ma non ha voluto: 2:213; 5:48; 10:19; 11:118; 16:93; 42:8.

La divisione tra le Comunità è ammessa da Dio, che deciderà le loro divergenze nell'altra vita: 2:113; 3:55; 5:48; 6:164; 10:93; 16:92; 22:17; 22:69; 32:25; 39:3; 39:46; 42:15; 45:17.

Nell'ultimo giorno, Dio giudicherà ogni nazione secondo il messaggio che le è stato trasmesso: 45:28.

Maometto è l'ultimo (*khatim*) dei profeti e messaggeri: 33:40.

Il messaggio di Maometto è universale e raccoglie tutte le comunità attorno all'islam, la sola ed autentica religione ammessa da Dio: 3:19; 3:85; 7:158; 25:1; 34:28.

Le altre comunità hanno rifiutato di aderirvi: 2:120; 2:145; 45:28.

Appello per un'unità minima delle comunità attorno della credenza in un solo Dio: 3:64.

II. Fonti del diritto musulmano

1) Corano, prima fonte del diritto

Il Corano è un seguito delle leggi precedenti rivelate ai messaggeri precedenti inviati da Dio: 3:3-4; 4:26; 5:48; 42:13.

Il Corano è l'ultimo messaggio e Maometto, l'ultimo dei profeti: 33:40.

Il Corano è in lingua araba: 12:2; 13:37; 16:103; 19:97; 20:113; 26:195; 39:28; 41:3; 41:44; 42:7; 43:3; 44:58; 46:12.

Contrariamente agli altri messaggi, il Corano non è confermato da miracoli: 6:4; 6:35; 6:109; 6:124; 10:20; 13:7; 13:27; 17:59; 20:133; 21:5; 29:50; 30:58; 36:46.

La sua autenticità è provata dalla sua inimitabilità: 2:23-24; 10:38; 11:13-14; 17:88; 52:33-34.

Il Corano è un libro completo: 5:3; 6:38; 16:89.

È preservato da Dio di qualsiasi falsificazione: 15:9.

Proviene da un originale conservato su tavole presso Dio: 13:39; 43:3-4; 85:21-22.

Può essere toccato soltanto dai puri: 56:76-79.

Comporta versetti precisi e versetti equivoci: 2:119; 3:7; 11:1; 22:52; 39:23; 47:20.

Contiene versetti abrogati ed abroganti: 2:106 (*nasakha*, *ansa*); 2:187 (*ahalla*); 3:50 (*ahalla*); 6:34 (*baddala*); 6:115 (*baddala*); 10:15 (*baddala*); 13:39 (*Maha*, *athbata*); 16:101 (*baddala*); 18:27 (*baddala*); 20:126 (*nasa*); 22:52 (*nasakha*); 87:6-7 (*nasa*).

Interpretazione (*ta'wil*) del Corano 3:7; 4:59; 7:53; 10:39; 12:101; 18:78.

Le parole (*kalimat*) e le norme (*sunan*) di Dio restano permanenti e invariate 6:34; 6:115; 10:64; 17:77; 18:27; 33:62; 35:43; 48:23.

2) Sunnah di Maometto seconda fonte del diritto

Argomenti coranici dei sostenitori

Maometto è ispirato da Dio: 53:2-11.

Dovere d'obbedire a Dio e al Profeta: 3:32; 4:13; 4:59; 4:69; 5:92; 8:1; 8:20; 8:46; 9:71; 24:52; 24:54; 24:56; 33:33; 33:36; 33:71; 47:33; 48:17; 49:14; 58:13; 59:7; 64:12; 64:16.

L'obbedienza a Maometto è obbedienza a Dio: 4:80.

Dovere di sottoporsi al giudizio di Maometto: 4:65; 24:51; 59:7.

Divieto separarsi da Maometto: 4:115.

Dio incarica Maometto di esporre il Corano: 16:44.

Maometto è un modello: 33:21.

Maometto è infallibile: 6:84-90; 15:39-40; 53:2-4; 53:11 e 17.

Argomenti coranici degli oppositori

I detti di Maometto sono menzogneri, fabbricati: 6:21; 10:15; 12:111; 16:104-105; 31:6.

Seguire i detti di Maometto è una deviazione della via di Dio: 31:67.

Il Corano costituisce il solo vero detto (*hadith*) da seguire: 31:67; 45:6-11.

Seguire i detti di Maometto è disubbidire a Dio: 6:112; 25:31.

I detti sono ispirati dal diavolo: 6:112.

Dio prescrive di non credere a parole diverse dalle sue: 7:185; 45:6; 77:50.

I detti di Maometto sono soltanto congetture: 6:114-116; 53:23.

Dio ha ordinato a Maometto di trasmettere unicamente il Corano: 5:99-100; 10:15-18; 13:40; 42:48; 69:40-47.

Dio ha ordinato a Maometto di non deviare dal Corano: 17:73-75.

Il Corano è la sola fonte dell'insegnamento religioso: 6:19.

Associare al Corano altre fonti sarebbe come associare a Dio un'altra divinità: 17:39. Ora, Maometto è soltanto un essere umano: 18:109-110; 41:6.

Dio ha preservato soltanto il Corano: 15:9; 41:41-42.

Il Corano è completo: 6:38; 6:114; 6:115; 16:89.

Il Corano dice che Maometto non può guidare nessuno: 28:56.

3) Sunnah dei compagni (sahabah) e degli appartenenti alla generazione successiva (tabi'un)

Argomenti coranici dei sostenitori

Dio è soddisfatto dei compagni e di coloro che li seguirono: 9:100.

I primi che hanno combattuto sono superiori agli altri: 57:10.

La comunità musulmana è la migliore; ordina il bene e proibisce il male: 3:110.

La comunità musulmana è una comunità del giusto mezzo che rende testimonianza: 2:143.

Argomenti coranici degli oppositori

Il Corano induce la gente a compiere uno sforzo e non a imitare: 59:2.

Il musulmano deve obbedire al Corano ed a Maometto (vedi *supra*). Obbedire ai compagni è fare di loro dei legislatori.

4) Sunnah dei membri della casa del Profeta

I membri della casa del Profeta sono infallibili: 33:33.

Dio prescrive l'obbedienza a chi detiene l'autorità che, inevitabilmente, non può deviare: 4:59.

5) Leggi dei profeti precedenti

Abbiamo visto nella prima rubrica che il Corano riconosce i messaggi dei profeti che hanno preceduto Maometto. Tutti sono inviati da Dio, ma le loro leggi sono state falsificate dai loro seguaci. I giuristi musulmani accettano di questi messaggi soltanto le norme citate dal Corano o dai detti di Maometto.

6) Sforzo razionale (ijtihad)

Argomenti coranici dei partigiani

In caso di contestazione, rinvio a Allah ed al messaggero in fatto di interpretazione: 4:59.

Davide e Salomone hanno la facoltà di giudicare nonostante il fatto che solo Salomone abbia ben giudicato: 21:78-79.

Maometto ha usato lo sforzo (*ijtihad*) giudicando secondo ciò che ha appreso: 4:105.

Il Corano invita alla riflessione: 59:2 (v. anche sotto "analogia").

Argomenti coranici degli oppositori

Il Corano regola tutto: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36

Tutto quello che non è regolato dal Corano è libero: 2:29; 5:101.

Il Corano rinvia a Allah ed al messaggero in caso di contestazione: 4:59.

Il Corano chiede di giudicare secondo il libro: 4:105.

Il Corano afferma che se la verità fosse conforme alle passioni della gente, il mondo si distruggerebbe: 23:71.

Fatwa

Il Corano chiede di porre domande agli eruditi del libro: 16:43; 21:7.

Il Corano rimprovera chi segue l'opinione dell'ignorante: 5:104. Al contrario, è permesso seguire l'opinione del dotto.

Il Corano dispensa dalla guerra coloro che insegnano la religione agli altri: 9:122.

Il dotto religioso è obbligato d'informare: 2:159 (v. anche "trasmissione della scienza" nella rubrica X.6).

7) Consenso (ijma')

Noé ha chiesto al suo popolo di consultarsi per raggiungere una decisione comune: 10:71.

I fratelli di Giuseppe si sono consultati prima di gettarlo nel pozzo: 12:15.

Essere con coloro che dicono la verità: 9:119

La comunità musulmana è una comunità del giusto mezzo, che ordina il bene e proibisce il male, e dunque infallibile: 2:143; 3:110.

Non dividersi, afferrandosi alla corda di Dio: 3:103, e seguire la via dei credenti: 4:115.

Dio rinvia al Corano, a Maometto ed ai detentori dell'autorità per regolare le loro divergenze: 4:59; 4:83.

Solo il consenso dei compagni di Maometto è da prendere in considerazione: 3:110.

Solo il consenso che proviene dai quattro membri della famiglia di Maometto (Fatima, Ali, al-Hassan, al-Hussayn) è da prendere in considerazione: 33:33.

8) Analogia (qiyas)

Argomenti coranici dei sostenitori

Dio pratica l'analogia: 45:21; 54:41-43; 62:5; 75:36-40.

Dio incita l'uomo a ragionare e a imparare da ciò che è accaduto alle altre nazioni: 2:73; 2:242; 3:190; 6:151; 7:176; 7:184; 10:24; 16:44; 23:68; 30:8; 30:24; 34:46; 38:29; 40:82; 45:5; 59:2; 59:21; 67:10.

Dio a volte motiva le norme: 2:222; 5:90; 6:145; 58:11; 69:10.

Argomenti coranici degli oppositori

L'analogia è soltanto congettura, respinta dal Corano: 2:78; 6:116; 6:148; 10:36; 10:66; 17:36; 43:20; 45:24; 53:23; 53:28.

9) Interessi non regolati (masalih mursalah)

Argomenti coranici dei sostenitori

Il diritto musulmano mira a tutelare gli interessi dei credenti: 5:6; 21:107.

Il Corano incita a fare il bene: 22:77.

Il Corano permette di violare le norme in caso di necessità (v. la rubrica III).

Ma non si deve violare le norme coraniche imperative per seguire la sua passione: 5:49-50; 28:50.

Argomenti coranici degli oppositori

Il Corano non ha lasciato nulla di non regolato: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36.

10) Preferenza giuridica (istihsan)

Argomenti coranici dei sostenitori

Il Corano prescrive di scegliere il meglio della rivelazione: 7:145; 17:53; 39:18; 39:55

Il Corano prescrive di evitare il disagio, ciò che costituisce lo scopo della preferenza giuridica: 2:185.

Argomenti coranici degli oppositori

Praticare la preferenza è seguire la passione, ciò che è vietato: 5:48; 5:49; 12:53; 28:50; 79:40.

Ricorrere alla preferenza giuridica significa che Dio avrebbe lasciato un aspetto della vita senza regolamentazione, ciò che sarebbe contrario a quanto affermato del Corano: 5:3; 6:38; 6:59; 16:89; 75:36.

Il Corano richiede, in caso di contestazione, di fare riferimento a Dio e a Maometto e non alla preferenza: 4:59.

La preferenza giuridica è un fattore di divisione mentre Dio ha comandato l'unione: 3:105; 8:46; 42:13.

11) Presunzione di continuità (istishab)

Dio ha tutto creato per l'uomo 2:29.

12) Estrazione a sorte

I marinai hanno tirato a sorte prima di gettare Giona nel mare: 37:139-141.

Maria è stata attribuita a un curatore grazie ad un'estrazione a sorte: 3:44.

13) Consuetudine ('urf)

Il Corano prescrive relazioni che i rapporti economici tra i coniugi siano conformi alla consuetudine: 2:228; 4:19.

Il Corano prescrive di seguire la via dei credenti: 4:115.

La consuetudine garantisce il bene della Comunità che è l'obiettivo del Corano: 2:185; 3:104; 5:6.

Le consuetudini non devono violare le norme religiose imperative. Gli antenati possono essere nell'errore: 2:170; 5:104; 7:28; 7:70; 7:173; 10:78; 11:62; 11:87; 11:109; 12:40; 31:21; 37:69; 43:22; 43:24.

Non bisogna somigliare ai miscredenti, adottando le loro consuetudini: 2:165; 6:153; 59:19.

III. Principi generali del diritto

La rivelazione è indispensabile a causa delle divergenze tra la gente: 16:64.

Dio solo decide ciò che è lecito o illecito: 5:87-88; 9:37; 10:59; 16:116.

Dio decide in modo libero; non gli si chiede conto delle sue decisioni: 21:23.

L'uomo non deve inventare divieti diversi da quelli decisi da Dio: 3:93; 6:138-140; 6:143-144; 6:150; 7:32-33; 16:35; 66:1.

Tutto quello che non è proibito dal Corano è permesso: 2:29.

Le norme religiose sono fatte per facilitare e non per opprimere: 2:185; 2:233; 2:286; 4:28; 5:6; 6:152; 7:42; 22:78; 23:62; 65:4; 87:8; 92:7; 94:5-6.

Non esagerare nella religione (*ghuluw*): 4:171; 5:77.

Nulla sanzione senza legge ed avvertimento preventivo. Da qui l'invio dei profeti: 6:131; 9:115; 15:4; 16:119; 17:15; 26:208-209; 28:59.

Equivalenza della sanzione e dell'offesa: 2:178; 2:194; 5:45; 6:160; 10:27; 16:126; 22:60; 40:40; 42:40.

Responsabilità individuale: 2:134; 3:30; 4:11; 6:52; 6:164; 10:41; 17:15; 29:12-13; 31:33; 35:18; 36:54; 39:7; 40:17; 52:21; 53:37-40; 82:19.

Responsabilità per le colpe delle persone che si traviano: 16:25.

Responsabilità secondo la capacità: 2:286; 6:152; 7:42; 23:62; 65:7.

Dispensa dell'applicazione rigorosa della legge in caso di:

- necessità (*darurah*): 2:173; 5:3; 6:119; 6:145; 16:115.
- violenza (*ikrah*): 16:106.
- malattia (*marad*): 2:184-186; 4:43; 5:6; 9:91; 24:61; 48:17.
- debolezza (*du'f*): 2:282; 4:97-100; 9:91.
- viaggio (*safar*): 2:184-185; 4:43; 5:6.
- cecità (*'ama*): 24:61; 48:17.
- claudicazione (*'araj*): 24:61; 48:17.
- timore (*khawf*): 4:101.

Possibilità di ricorrere all'astuzia (*hilah, makhraj*)

- Dio dà una via d'uscita (*makhraj*) a chi che lo teme: 65:3.
- Astuzia condannata degli ebrei: 7:163.
- Dio è astuto: 2:9; 3:54; 86:15-16; 4:142; 8:30; 7:182-183; 27:50.
- Astuzia d'Abramo: 37:88-93.
- Astuzia di Giuseppe: 12:76.
- Astuzia di Giobbe: 38:44.
- Astuzia per allusione (*ma'rad*): 2:235.

Possibilità di ricorrere alla dissimulazione (*taqiyyah*): 3:28-29; 12:4-5; 16:106; 18:19-20; 40:28; 49:13.

Rispettare il principio di priorità: 9:19-20.

La dimenticanza (*nisyan*) è perdonabile: 2:286.

L'errore (*khata'*) è perdonabile: 2:286; 18:73; 33:5.

L'ignoranza della legge è perdonabile.

- (*bi-jahalah*): 4:17; 6:54; 16:119; 49:6.
- (*ghafil*): 6:131.

IV. Potere politico

1) Dio è la fonte del potere

Padrone di tutto, Dio concede la sovranità (*mulk*) a chi vuole: 2:247; 2:251; 2:258; 3:26; 4:54; 38:20; 38:35.

Dà il potere (*hukm*): 3:79; 6:89; 19:12; 45:16.

Dà la saggezza (*hikmah*: attributo del potere): 2:129; 2:151; 2:231; 2:251; 2:269; 3:48; 3:164; 4:54; 4:113; 5:110; 17:39; 31:12; 38:20; 43:63; 62:2.

Dà il libro (*al-kitab*) contenente la legge divina per governare: 2:53; 2:87; 2:213; 3:48; 3:79; 4:54; 4:105; 4:113; 5:48; 5:110; 6:154; 11:110; 17:2; 18:1; 23:49; 25:35; 28:43; 29:27; 32:23; 41:45; 45:16; 57:25.

2) Forme del potere

Tirannia

Il tiranno è seguito da quelli che dimenticano le leggi di Dio: 11:59.

Dio sigilla il cuore dei tiranni: 40:35.

Faraone è il modello del tiranno (*taghiyah*): 2:49-50; 20:43; 79:17.

- Inganna (*istakhaffa*) il suo popolo; coloro che lo seguono sono perversi: 43:54.
- Perseguita: 2:49; 7:141; 28:4.
- Smarrisce il suo popolo: 20:79.

Maometto non deve imporsi come un tiranno: 50:45.

Oligarchie

Dio mette i ricchi (*mutrafun*) al potere per distruggere le città: 17:16.

I bottini di guerra devono essere distribuiti a diverse categorie e non riservati ai soli ricchi: 59:7.

Monarchia

I re pervertono le città e rendono misere le loro popolazioni: 27:34.

Il potere tribale e degli anziani:

- La religione è al di sopra del legame di sangue e del legame tribale: 9:24.
- È vietato obbedire ai genitori che spingono al politeismo: 29:8; 31:14-15.
- È vietato prendere per alleati i miscredenti, fossero anche i genitori: 9:23-24; 58:22.

Potere basato sulla religione solo tollerato dal Corano

La religione crea una fraternità: 49:10

Crea un'alleanza tra i credenti: 9:71.

Maometto e i credenti devono applicare la legge dettata da Dio, e non seguire le passioni (*ahwa'*) della gente: 2:120; 2:145; 4:105; 5:45; 5:48; 5:49; 6:56; 13:37; 24:51; 28:50; 30:29; 33:36; 42:15; 42:21; 45:18; 47:14; 95:8.

Maometto non deve sottomettersi alla decisione della maggioranza, che non è sinonimo di verità: 6:116; 10:36; 11:116.

Maometto deve consultare il popolo, ma senza che ciò costituisca vincolo: 3:159; 42:38.

Imamato

L'imamato appartiene alla Gente della Casa di Maometto: 33:33.

Dio prescrive l'obbedienza a chi detiene l'autorità e che è inevitabilmente infallibili, e dunque appartiene alla casa di Maometto: 4:59.

Per guidare la gente, Dio ha nominato delle guide, che sono inevitabilmente infallibili, e dunque della casa di Maometto: 32:24.

3) Condizioni per l'esercizio del potere

Essere musulmano: 4:141.

Essere uomo: 4:34.

Avere la conoscenza: 2:247; 12:55.

Avere l'attitudine fisica: 2:247.

Essere degno di fiducia: 12:55.

Rispettare gli obblighi religiosi (preghiera ed elemosina legale): 22:41.

Ordinare il bene e proibire il male: 22:41.

Avere la saggezza e la facoltà di giudicare: 38:20.

Non essere avaro: 4:53.

4) Doveri del capo dello Stato

Applicare la legge di Dio (vedi *supra*).

Governare con giustizia: 4:58; 4:105; 4:135; 5:8; 16:90; 38:26; 42:15.

Trattare il popolo con magnanimità:

- (*Lana*): 3:159.

- (*khafada al-janah*): 15:88; 26:215.

Non essere duro (*fadhdhan ghalidh al-qalb*): 3:159.

Consultare il popolo:

- (*shura*): 3:159; 42:38.

- (*fatwa*): 12:43; 27:32.

- Il capo di Stato può decidere contro il parere del popolo: 3:159.

- La maggioranza non è sinonimo di verità: 6:116; 10:36; 11:116.

Non ingannare il popolo (*istakhaffa*): 43:54.

5) Doveri del popolo

Prestare il giuramento di fedeltà (*bay'ah*; *mithaq*): 5:7; 9:111; 48:10; 48:18.

Anche le donne prestano il giuramento: 60:12.

Obbedire a chi detiene l'autorità (*ita'at waliy al-amar*): 4:59; 20:90; 64:13.

Disubbidire a chi inganna: 43:54.

Disubbidire a chi dimentica la religione, segue la propria passione ed è insolente: 18:28.

6) Unità attorno alla religione

La Comunità musulmana è una attorno ad un Dio unico: 21:92; 23:52.

È unita dalla religione: 3:103; 8:62-63.

Deve evitare di dividersi in sette: 3:103; 3:105; 4:88; 4:115; 6:65; 6:159; 21:92-93; 23:53; 30:32; 43:65.

In caso di divergenze, deve far riferimento a Dio ed a Maometto: 4:59.

Non ha una casta religiosa che legiferi per lei: 3:64; 9:31.

I partiti politici d'opposizione sono vietati: c'è il partito di Dio: 58:22; e il partito del diavolo: 58:19.

La comunità musulmana è la migliore delle comunità: 3:110.

È una comunità del giusto mezzo (*ummatan wasatan*): 2:143.

È incaricata di ordinare il bene e proibire il male: 3:104; 3:110; 3:114; 7:157; 9:71; 9:112; 22:41.

È testimone (*shuhada' 'ala al-nas*) di fronte alla gente: 2:143; 22:78.

Se abbandona Dio e rifiuta a combattere per la sua religione, Dio le ritira il potere e lo dà ad altri: 9:39; 11:57; 47:38; 70:40-41.

Dio cambia la situazione di una nazione soltanto se questa cambia internamente: 8:53; 13:11.

V. Pilastri dell'islam

Lo Stato musulmano è fondato sulla religione e deve vegliare al rispetto degli obblighi imposti dalla religione, tra cui quelli qualificati come pilastri dell'islam.

1) Testimonianza di fede (*shahadah*)

L'affermazione che non c'è altra divinità che Dio, la quale ricorre più volte nel Corano: 2:163;

2:255; 3:2; 3:6; 4:87; 6:102; 6:106; 7:158; 9:31; 9:128; 13:30; 47:19; ecc..

L'affermazione che Maometto è il messaggero di Allah, al quale i musulmani devono obbedienza: 3:101; 4:13; 4:14; 4:136; 5:33; 5:56; 7:158; 8:1; 8:20; 8:46; 33:40; 48:29; 49:7; ecc..

2) Preghiera (*salat*)

La preghiera è stata prescritta alle diverse comunità religiose. Così, fu prescritta da Ismaele: 19:55; da Isacco e Giacobbe: 21:72-73; agli ebrei: 2:43; 2:83; 5:12; 10:87; 20:14; e ai cristiani: 19:31.

Un gran numero di versetti coranici impone la preghiera ai musulmani associandola all'elemosina legale (*zakat*) o alla carità (*anfaqu mimma razaqnahum*): 2:3; 2:110; 2:177; 2:277; 4:77; 4:162; 5:55; 6:72; 7:170; 8:3; 9:5; 9:11; 9:18; 9:71; 13:22; 14:31; 22:35; 22:41; 22:78; 24:37; 24:56; 27:3; 31:4; 30:31; 33:33; 35:29; 42:38; 58:13; 73:20; 98:5.

La preghiera è prescritta anche alle donne: 33:33.

La preghiera era in direzione di Gerusalemme, prima di essere modificata verso la Kaaba: 2:144.

Ovunque ci si rivolge si è di fronte a Dio: 2:115.

Appello alla preghiera: 5:58; 41:33; 62:9.

Purificazione prima della preghiera: 4:43; 5:6; 9:108.

Toccare le donne rompe la purità richiesta per la preghiera: 5:6.

Incitamento alla pulizia: 2:222; 74:4.

È vietato pregare in stato d'intossicazione o d'impurità: 4:43.

Tempo della preghiera: 2:238; 11:114; 17:78; 20:130; 24:58; 30:17; 76:25-26.

Rispettare il tempo della preghiera: 2:238; 6:92; 23:9; 70:22-23; 70:34.

Preghiera della notte: 25:64; 32:16-17; 39:9; 51:17-18; 73:6; 76:26.

Pregheira comunitaria del venerdì, giorno non festivo: 62:9-11.

Pregheira del giorno del sacrificio: 108:2.

Pregheira della fine di Ramadan: 87:14-15.

Pregare in gruppo: 4:102; 7:29; 24:36.

Non pregare in una moschea settaria: 9:107-108.

Pregare a casa: 10:87.

Accorciare la preghiera durante il viaggio e la guerra: 4:101-103.

Pregare su una cavalcatura o comminando in caso di pericolo: 2:239.

Il malato prega secondo le sue capacità: 3:191; 7:42; 23:62.

Non parlare durante la preghiera: 2:238.

Rogazione per la pioggia: 2:60; 71:10.

3) Digiuno (*siyam*)

Il digiuno è prescritto ai musulmani come lo fu alle altre Comunità: 2:187.

Ha luogo nel mese di Ramadan, mese della rivelazione del Corano: 2:185.

Si estende dalla mattina fino alla sera: 2:187.

È vietato avere rapporti sessuali diurni durante le ore del digiuno: 2:187.

Chi non può digiunare durante questo periodo a causa di malattia o di viaggio, deve compensare con un numero uguale di giorni mancati: 2:184; 2:185.

Chi non può sopportare il digiuno deve nutrire un povero: 2:184.

Vedere anche nella rubrica VIII.10.

4) Elemosina legale (*zakat*)

Il pagamento dell'elemosina legale fa parte dei cinque pilastri dell'islam (vedi n. X.1).

5) Pellegrinaggio (*haj*)

Piccolo pellegrinaggio (*'umrah*): 2:196.

Grande pellegrinaggio (*haj*): 2:196; 5:2; 22:25-29.

Qualsiasi musulmano che ne ha i mezzi deve compiere una volta nella vita il grande pellegrinaggio: 3:97.

Durante il pellegrinaggio bisogna astenersi dalle relazioni sessuali e dei litigi: 2:197.

È vietato cacciare: 5:1; 5:95; 5:96.

Precisazioni che riguardano il rito del grande pellegrinaggio: 2:158; 2:196-203; 48:27; 22:29.

Offrire un sacrificio durante il pellegrinaggio: 22:28; 22:33-34; 22:36-37; 108:2.

6) Guerra santa (*jihad*)

Una parte importante della dottrina considera la guerra santa come il sesto pilastro, o il più importante pilastro dell'islam poiché difende gli altri. (vedi n. XII).

VI. Diritto della famiglia e delle successioni

1) Stato della persona

Formazione del feto ed inizio della vita: 3:6; 6:2; 7:12; 15:26-27; 15:30; 15:34; 16:4; 17:61; 18:37; 22:5; 23:12-14; 32:7-9; 35:11; 36:77; 37:11; 38:71-72; 39:6; 40:67; 53:32; 53:46; 55:14; 75:37-39; 76:2; 80:19; 86:6-7; 96:2.

Durata minima della gestazione è di sei mesi: 2:233; 46:15 e 31:14.

Il bambino porta il nome del padre: 33:5.

Capacità:

- Non consegnare i beni all'incapace (*safih*): 4:5.
- Se l'incapace è debitore, il tutore (*waliy*) detta al suo posto: 2:282.
- Rimettere i beni all'orfano (*yatim*) che raggiunge la capacità matrimoniale (*balagha al-nikah*) ed ha il discernimento (*rushd*): 4:6.
- Gestire i beni dell'orfano fino alla sua maggiore età (*balagha ashaddah*): 6:152.
- Le donne possono essere viste dagli impuberi (*tifl*): 24:31.
- Accesso agli appartamenti da parte degli impuberi e dei puberi (*hilm*): 24:58-59.
- Il tutore detta al posto del debitore debole (*da'if*): 2:282.
- Il debole è dispensato dalla guerra: 9:91.
- Il tutore detta al posto dell'incapace di dettare (*la yastati' an yamli*): 2:282.

L'età della piena responsabilità (*balagha ashaddah*) si raggiunge a 40 anni: 46:15.

Malato (*marid*):

- Dispensa della guerra: 9:91; 48:17.
- Dispensa del digiuno: 2:184-186.
- Può mangiare presso i parenti: 24:61.

Il viaggiatore (*'ala safar*) è dispensato dal digiuno: 2:184-185.

Il cieco (*a'ma*):

- Può mangiare presso i parenti: 24:61.
- Dispensa della guerra: 48:17.

Il claudicante (*a'raj*):

- Dispensa della guerra: 48:17.
- Può mangiare dai parenti: 24:61.

Gravidanza:

- Il termine di ritiro legale si conclude con il parto: 2:228; 65:4.
- Il marito deve fornire i bisogni fino al parto: 65:6.

Mestruazione:

- Rapporti sessuali vietati durante la mestruazione: 2:222.
- La donna divorziata osserva un termine di ritiro legale di tre mestri: 2:228.
- Termine di ritiro legale di tre mesi per la donna che non ha ancora o non ha più mestri: 65:4.

Menopausa:

- Termine di ritiro legale di tre mesi per la donna in menopausa: 65:4.
- La donna può togliere i suoi vestiti d'uscita (*thiyab*) ma senza mettersi in mostra: 24:60.

Vedova:

- Termine di ritiro legale di quattro mesi e dieci giorni: 2:234.

- Non prometterle il matrimonio prima della fine del periodo di ritiro legale: 2:235.
- Il morente deve lasciare alla sua vedova un testamento che provveda a un anno di mantenimento: 2:240.

2) Matrimonio

Carattere raccomandabile del matrimonio

Monachesimo non prescritto da Dio: 24:32; 57:27.

Non privarsi delle cose buone: 5:85.

Non dimenticare la propria parte in questa vita: 28:77.

Incitamento al matrimonio: 4:1; 7:189; 13:38; 16:72; 30:21.

Se non si hanno i mezzi per sposarsi:

- Restare casto: 24:33.
- Sposare una schiava: 4:25.
- È meglio sopportare: 4:25.

Condizioni del matrimonio

Il matrimonio è concluso con un impegno fermo (*mithaq ghalidh*): 4:21.

Consenso al matrimonio: 2:232; 2:234.

Autorizzazione del padrone della schiava: 4:25.

Il non musulmano non può essere tutore matrimoniale di un musulmano: 4:141.

Capacità di sposarsi: 4:6.

Le divorziate e le vedove sono libere di risposarsi: 2:232; 2:234.

Impedimento al matrimonio:

- Legame di sangue, di affinità e di latte (*rida'ah*): 4:22-23.
- Divieto di sposare le mogli del padre: 4:22
- Divieto di sposare due sorelle: 4:23
- Le mogli di Maometto sono madri dei credenti 33:6; non si possono sposare: 33:53, poiché il matrimonio con le madri è vietato: 4:23.
- I musulmani possono sposare donne della gente del libro, ma questi ultimi non possono sposare donne musulmane, norma dedotta da: 2:221; 4:141; 5:5 e 60:10.
- Divieto di qualsiasi matrimonio tra musulmani e non musulmani, secondo gli sciiti: 60:10
- Matrimonio vietato tra musulmani e politeisti, norma dedotta da: 2:221; 4:141; 5:5; 60:10.
- Divieto di sposare donne già sposate, eccetto se schiave: 4:22; 4:24.
- Divieto del matrimonio tra musulmane e politeisti: 60:10.
- Matrimonio vietato con una donna ripudiata prima che sia stata sposata con un altro uomo: 2:230.
- Matrimonio vietato con una donna divorziata prima della fine del ritiro legale: 2:235.

Matrimonio con gli schiavi: 4:3; 4:24-25; 33:50; 33:52; 2:221; 24:32.

Matrimonio con gli orfani: 4:3; 4:127.

Il fornicatore (*zani*) sposerà la fornicatrice o la politeista (*mushrik*) e la fornicatrice sposerà il fornicatore o il politeista: 24:3.

I malvagi (*khabith*) si sposano tra loro, e i virtuosi (*tayyib*) tra loro: 24:26.

Matrimonio con donne libere o schiave: 24:32.

Presenza di due testimoni giusti (musulmani) per il matrimonio: 65:2.

Poligamia e poliandria

Tetragamia: 4:3.

- Essere equo con le varie mogli: 4:129.
 - Impossibile di essere equo con tutte: 4:129.
 - Se si teme di non essere equo, sposare una sola: 4:3.
- Altrimenti, sposare schiave: 4:3.

Poligamia illimitata di Maometto: 33:50-51.

- Divieto di prendere altre mogli, o di cambiare le spose, eccetto le schiave: 33:52.

Poliandria vietata: 4:24; 24:32.

- Il matrimonio con una schiava sposata è permesso: 4:24.

Matrimonio di godimento o temporaneo a pagamento (*zawaj al-mut'ah*): 4:24.

Abrogazione del matrimonio di godimento per i sunniti in virtù dei versetti: 65:1; 5:5; 4:23; 4:12; 23:5-6; 70:29-30; 4:12; 4:3; ecc...

3) Divorzio

In caso di cattivo comportamento da parte del marito (*nushuz*), i coniugi devono tentare la riconciliazione: 4:128.

In caso di cattivo comportamento (*nushuz*) da parte della donna, il marito deve esortarla, allontanarsi dal suo letto e batterla fino a che obbedisca: 4:34.

Se si teme una rottura (*shiqaq*), incaricare un arbitro di ciascuna delle due famiglie e tentare la riconciliazione: 4:35.

Le mogli (di Maometto) hanno il diritto di restare con il loro marito o di essere liberate in buon modo: 33:28.

Ripudio per tre volte: 2:229.

Revoca del ripudio: 2:228; 2:229; 2:231.

Ripudio definitivo: 2:230; 2:231.

Divorzio per assimilazione della donna al dorso della madre (*dhihar*): 33:4; 58:2.

- Pentimento ed espiazione dopo tale divorzio: 58:3-4.

Divorzio per giuramento d'astinenza (*iyla'*): 2:226-227.

- quattro mesi di ritiro legale per diventare definitivo: 2:226.

Ripudio per giuramento imprecatorio (*li'an*) a seguito di accusa d'adulterio senza testimoni: giuramenti richiesti: 24:6-9.

Divorzio per riscatto della libertà da parte della donna: 2:229.

Necessità di due testimoni giusti (musulmani) per il ripudio o la revoca: 65:2.

Rottura dei matrimoni tra musulmane e miscredenti con restituzione della dote: 60:10.

Ripudio revocabile durante i mestruai:

- Le donne restano nella casa del marito salvo turpitudine: 65:1.
- Dopo i mestruai: revoca o ripudio, con due testimoni: 65:2.

Nuovo matrimonio della donna con il marito precedente se si sposa con un altro e divorzia: 2:230.

Termine di ritiro legale per la donna

- Dopo matrimonio non consumato: 33:49.
- Dopo matrimonio consumato: 2:228.
- Per donna menopausata: 65:4.
- Per donna incinta: 65:4.

- Per vedova: 2:234.

Trattare con gentilezza la divorziata: 65:1-2; 65:6-7.

4) Rapporti economici tra coniugi

Il marito deve pagare una dote: 4:4 (*sadaqat*); 5:5 (*ujur*); 33:50; 60:10 (*ujur*).

La dote appartiene alla donna, salvo sua diversa volontà: 4:4.

È possibile pagare una dote in natura, norma dedotta da: 28:27.

Pagamento di compensi (*ujur*) per il matrimonio di godimento: 4:24.

Pagamento di compensi (*ujur*) ai padroni di schiavi con cui ci si sposi: 4:25.

Sorte della dote dopo il divorzio:

- Non riprendere la dote eccetto salvo che con il consenso della donna: 2:229.

- Non impedire un nuovo matrimonio di una donna per riprendere ciò che essa ha ricevuto: 4:19.

- Rimborso da parte della donna in caso di riscatto (*fi ma iftadat bihi*): 2:229.

- In caso di sostituzione di una donna con un'altra: 4:20-21.

- In caso di ripudio senza consumazione, pagamento della metà del dotario (*faridah*): 2:237.

- Rimborso ai miscredenti della dote che hanno pagato quando loro mogli sfuggono verso i musulmani: 60:10.

- Rimborso ai mariti credenti della dote che hanno pagato quando loro mogli fuggono verso il nemico: 60:11.

Pagamento di una somma di consolazione (*mut'ah*) in caso di non consumo e senza fissazione di dote (*faridah*): 2:236.

Provvedere all'alloggio e ai bisogni della donna secondo i mezzi del marito: 65:6-7.

Periodo di ritiro della donna a casa del marito, eccetto turpitudine da sua parte: 65:1; 65:4.

Provvedere alle necessità di una donna divorziata incinta fino al parto: 65:6.

Congruo mantenimento per le donne divorziate: 2:241.

Mantenimento per le vedove disposto nel testamento per un anno, con diritto all'alloggio: 2:240.

La donna è custode dei beni del suo marito: 4:34.

Gli uomini e le donne hanno ciascuno la loro parte all'eredità 4:7; 4:11; 4:32.

5) Altri rapporti tra coniugi

Le donne hanno diritti equivalenti ai loro doveri: 2:228.

Affezione e bontà: 25:74; 30:21.

Dovere di condividere le notti tra le spose (norma abrogata per Maometto): 33:51.

Il marito trova il suo riposo (*yaskun ilayha*) presso sua moglie: 7:189; 30:21.

Sono il vestito uno dell'altro: 2:187.

Le donne sono un campo d'aratura per il marito; può andarci quando vuole: 2:223.

Rapporti sessuali vietati:

- Durante i mestruai: 2:222.

- Durante le ore del digiuno di Ramadan: 2:187.

Il marito deve trattare le sue diverse mogli con equità: 4:129, altrimenti deve limitarsi ad una sola: 4:3.

I due coniugi si consultano in materia di svezzamento: 2:233.

La donna deve obbedire al marito: 4:34; 60:12.

La donna non deve rivelare il segreto del suo marito: 66:3.

Il marito deve trattare sua moglie in modo appropriato (*bil-ma'ruf*): 2:228-229; 231; 4:19.

Non dimenticare i favori reciproci: 2:237.

Cattivo comportamento (*nushuz*):

- Da parte del marito: i coniugi devono cercare riconciliazione: 4:128.
- Da parte della donna: il marito deve esortarlo, allontanarsi del suo letto e batterla fino a che obbedisca: 4:34.

6) Rapporti tra genitori e bambini

Allattamento di due anni: 2:233; 46:15; 31:14.

Allattamento da parte della donna divorziata contro un corrispettivo, esigibile di eredi: 65:6; 2:233.

Possibilità di affidare il bambino ad una nutrice per farlo allattare contro corrispettivo: 2:233; 65:6.

Alimenti ed vestiti a carico del padre: 2:233.

Adozione (*tabanni*)

- Di Mosè: 12:21; 28:9.
- Adozione vietata: storia di Zayd: 33:1-5; 33:36-40.
- Il bambino adottivo non deve portare il nome di suo adottante: 33:5.

Mantenimento dei parenti (*dhu al-qurba*): 2:83; 2:177; 4:8; 4:36; 8:41; 16:90; 17:26; 24:22; 30:38; 42:23; 59:7.

I parenti hanno la priorità nel mantenimento: 8:75; 33:6.

Rispetto dei parenti: 2:83; 4:36; 6:151; 9:8; 9:10; 17:23-24; 19:14; 29:8; 31:14-15; 42:23; 46:15.

Affetto per la madre: 28:10; 31:14; 46:15.

Rispettare i legami di consanguineità (*wasl al-arham*): 2:27; 4:1; 13:21; 13:25; 47:22-23.

Dio è al di sopra i legami di parentela:

- non obbedire ai genitori se spingono al politeismo: 29:8; 31:14-15.
- non prenderli per alleati se sono miscredenti: 9:23-24; 58:22.
- non chiedere perdono per loro se sono miscredenti: 9:13.
- non lasciarsi distrarre dai figli: 63:9.
- le spose e i figli sono nemici: 64:14-15.
- sono inutili nell'altra vita: 23:101; 60:3; 70:11-14; 80:33-37.

Orfani: 2:83; 2:177; 2:215; 2:220; 4:6; 4:8; 4:36; 4:127; 6:152; 8:41; 59:7; 76:8; 89:17; 90:15; 93:9; 107:2.

- non impadronirsi dei loro beni: 4:2; 4:10; 17:34.

Incapaci: 4:5-6; 2:282.

- Retribuzione del tutore: 4:6.
- Prendere testimoni per il tutore: 4:6.
- Curatela per debitore debole di mente: 2:282.

Bastardo: 68:13.

7) Successione (mirath)

Priorità dei legami di consanguineità sul legame di religione che unisce credenti e emigrati: 8:75; 33:6.

Quote: 4:7; 4:11-12; 4:33; 4:176.

Quote dei parenti, orfani bisognosi presenti alla divisione: 4:8-9.

Divieto ricevere in eredità le mogli: 4:19.

Non divorare l'eredità: 89:19.

Il debito è soddisfatto prima della divisione della successione: 4:11.

8) Testamento (*wasiyyah*)

Fare testamento all'avvicinarsi della morte a favore dei genitori e dei parenti: 2:180.

Testimoni per il testamento: 5:106-108.

Alterazione (*baddala*) del testamento: 2:181.

Alterazione per parzialità da parte del testatore e riconciliazione: 2:182.

Testamento che prevede il mantenimento di un anno a favore della vedova: 2:240.

Gesto di beneficenza (*ma'ruf*) a favore degli emigrati: 33:6.

Testamento autorizzato tra musulmani e gente del libro che non combattono i musulmani: 60:8-9.

Divisione della successione dopo liquidazione del testamento e del debito: 4:11-12.

VII. Diritto dei contratti

1) Consenso

Consenso nei rapporti contrattuali: 4:29.

2) Rispettare gli impegni

(*'ahd*): 2:27; 2:40; 2:80; 2:100; 2:124; 2:177; 3:76; 3:77; 6:152; 7:102; 8:56; 9:4; 9:7; 9:12; 9:111; 13:20; 13:25; 16:91; 17:34; 23:8; 33:8; 33:15; 70:32.

Rompere l'impegno in caso d'imbroglio: 8:58.

(*wa'd*): 3:152.

(*mithaq*): 4:90; 4:92; 4:155; 8:72; 13:20.

(*'uqud*): 5:1.

3) Vendita (*bay'*)

È lecita: 2:275.

Concluderla per iscritto e in presenza di due testimoni: 2:282.

Contratto di vendita avente a oggetto cose consegnate in un secondo tempo (*salam*) dedotto da: 2:67-69.

4) Donazione (*hibah*)

Liceità dedotta di: 2:177; 4:4; 5:2.

5) Mandato (*wakalah*)

Dar mandato a due testimoni di riconciliare i coniugi: 4:35.

Incaricare delle persone per la raccolta dell'elemosina legale: 9:60

Contratto di mandato: 18:19; 22:55.

6) Garanzia

(*kafala*): 3:37; 3:44; 16:91; 20:40; 28:12; 38:23.

(*za'im*): 12:72; 68:40.

(*mawthiq*): 12:66.

7) Pegno

(*rihan*): 2:283.

8) Estrazione a sorte

Permessa per buona causa con:

- (*qalam*): 3:44.
- (*sahm*): 37:139-141.

Vietata con le frecce divinatorie (*azlam*): 5:33; 5:90.

Il gioco d'azzardo (*maysir*) è vietato 2:119 e 5:90-91.

9) Pagamento di un premio (*ja'alah*)

7:113-114; 12:72; 26:41-42.

10) Usufrutto su tutta la proprietà

Liceità dedotta di: 54:28 e 21:78.

11) Deposito (*amanah*)

2:283; 3:75-76; 4:58; 8:27; 23:8; 70:32.

12) Debito (*dayn*)

Per iscritto in presenza di due testimoni: 2:282

Se si è in viaggio e non si trova un notaio (*katib*) prendere un pegno (*rihan*): 2:283.

Il Tesoro pubblico rimborsa i debiti dell'indebitato (*gharim*), se l'inadempimento è incolpevole: 9:60.

13) Prestito (*'ariyah; i'arah*)

Liceità dedotta di: 5:2; 17:7.

14) Prestito ad interesse (*riba: usure*)

Non profitta presso Dio, contrariamente all'elemosina: 30:39.

È illecito, contrariamente alla vendita, e punito da Dio: 2:275.

È illecito moltiplicare il capitale con gli interessi (*akala al-riba ad'afan muda'afah*): 3:130.

Interesse per pagamento ulteriore convenuto (*riba al-nasi'ah*): 9:37.

Dio distrugge gli interessi ed aumenta le elemosine (*yurabbi al-sadaqat*): 2:276.

Rinunciare (*dharu*) al resto dell'interesse: 2:278.

Minaccia in caso di rifiuto: 2:279.

Recupero del capitale (*ra's al-mal*) in caso di pentimento: 2:279.

Accordare un rinvio (*nadhrah ila maysirah*) per quello che è in difficoltà (*dhu 'usrah*): 2:280.

E' preferibile rimettere il debito per spirito di carità (*tasaddaqa*): 2:280.

Gli ebrei privati dei buoni alimenti a causa degli interessi: 4:161.

15) Dovere religiosi prima del commercio

Il commercio (*tijarah*), la vendita (*bay'*), la divertimento (*lahuw*), i beni ed i figli non devono fare dimenticare la preghiera e l'elemosina: 24:37; 62:9-11; 63:9; 73:7.

16) Locatio operarum

Storia di Mosè: 28:25-28.

Dio ha fatto la gente diversa per grado, affinché gli uni prendano gli altri al loro servizio: 43:32.

Locare i servizi di una nutrice: 2:233.

Pagare la madre che allatta il bambino: 65:6.

Pagamento del salario (*ajr*): 18:77.

17) Società

4:12; 6:136; 6:139; 17:64; 20:30-32; 38:24; 39:29; 68:41.

18) Oggetti trovati

12:10; 28:8.

VIII. Diritto penale

1) Divieti generali

Rispettare i limiti posti da Dio (*hudud Allah*): 2:187; 2:229; 2:230; 4:113; 4:14; 9:97; 9:112; 58:4; 65:1.

Non seminare la corruzione sulla terra (*fasad fil-ard*): 2:11-12; 2:27; 2:30; 2:60; 2:205; 5:33; 5:64; 7:56; 7:74; 7:85; 7:127; 11:85; 11:116; 12:73; 13:25; 26:152; 26:183; 27:48; 28:77; 28:83; 29:36; 30:41; 38:28; 40:26; 47:22; 89:12-13.

Non commettere eccessi (*israf*) di qualsiasi tipo: 3:147; 5:32; 5:85; 6:141; 7:31; 7:81; 10:83; 17:33; 20:81; 39:53; 40:28; 40:34; 40:43; 44:31.

Non commettere ingiustizia (*baghiy*): 6:145; 7:33; 10:23; 10:90; 16:115; 16:90; 22:60; 38:24; 42:39; 42:42; 49:9.

Non fare torto (*adha*): 2:263; 2:264; 3:186; 3:195; 6:34; 7:129; 9:61; 14:12; 29:10; 33:53; 33:57; 33:58; 33:59; 33:69; 61:5.

Ordinare il bene e proibire il male (*munkar*): 3:104; 3:110; 3:114; 5:79; 7:157; 9:67; 9:71; 9:112; 16:90; 22:41; 24:21; 29:29; 29:45; 31:17.

Aiutarsi l'un l'altro nel bene e non nel male: 5:2.

2) Offesa alla religione

Politeismo

Il più gran peccato imperdonabile: 4:36; 4:48; 4:116; 5:72 (cristiani accusati di politeismo); 6:56; 6:151; 7:33; 17:22; 17:39; 18:110; 31:13; 40:66; 46:5; 51:51; 60:12.

Avere idoli (storia d'Abramo): 6:74; 21:52-71; 26:70-77; 37:85-98.

Disubbidire ai genitori che spingono al politeismo: 29:8; 31:14-15.

Invocare un altro nome che Dio nella moschea: 72:18.

Offrire sacrifici alle divinità: 6:136; 16:56.

Apostasia

Apostasia (*riddah*): 3:72; 3:86-89; 3:90-91; 3:167; 4:137; 5:54; 9:107; 33:14.

Apostasia forzata non è punita: 16:106.

Dio punisce gli apostati: 73:11; 74:11.

Apostasia imperdonabile 3:90.

Punizione degli apostati sulla terra: 2:217; 3:87; 9:74.

Pentimento dell'apostata: 3:89; 5:34; 9:5; 9:11.

Offesa alla libertà di culto

Distruggere i luoghi di culto ed impedire di pregare: 2:114.

Insultare le divinità degli altri: 6:108.

Accesso dei non musulmani nelle moschee: 9:17.

Accesso dei non musulmani nella Kaaba 9:28.

Rispetto del sabato da parte degli ebrei: 2:65; 4:154; 7:163; 16:124.

Falsificare i libri sacri

2:79; 2:174; 3:199; 5:44.

Schernire i libri sacri, i messaggeri di Dio ed la religione

(*sakhara*): 6:10; 21:41; 37:12.

(*istahza'a*): 2:231; 4:140; 5:57-58; 6:10; 9:64; 11:8; 13:32; 15:95; 16:34; 18:56; 18:106; 21:36; 21:41; 23:110; 25:41; 26:6; 30:10; 31:6; 36:30; 38:63; 39:48; 45:9; 45:35; 46:26.

(*khada*): 4:140; 6:68; 9:65; 6:91; 43:83; 52:12; 70:42; 74:45.

(*la'iba*): 5:57-58; 6:91; 9:65; 6:70; 7:51; 21:2; 43:83; 44:9; 52:12; 70:42.

(*dahika*): 43:47.

(*laha*): 6:70; 7:51.

(*lagha*: dire delle futilità): 23:3; 25:72; 28:55; 41:26.

Inventare menzogne contro Dio (iftara al-kidhb 'ala Allah)

3:94; 4:50; 5:103; 6:21; 6:93; 6:138; 6:140; 6:144; 7:37; 7:53; 7:89; 7:152; 10:17; 10:30; 10:38; 10:59; 10:60; 11:13; 11:21; 11:35; 12:111; 16:56; 16:101; 16:105; 16:116; 17:73; 18:15; 20:61; 21:5; 21:20; 23:38; 25:4; 28:36; 29:86; 32:3; 34:8; 34:43; 42:24; 46:8; 61:7.

Fare distinzioni tra i profeti

2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19.

Giuramento

Mancare al proprio giuramento: 3:77; 5:89 (espiazione); 16:91-92; 16:94.

Rispetto del patto concluso con Dio (*wafa' bi-'ahd Allah*): 2:27; 2:40; 3:77; 6:152; 9:111; 13:20; 13:25; 16:91; 16:95; 33:15.

Giurare in nome di Dio: 2:224; 68:10.

Magia e stregoneria

Magia insegnata dai diavoli: 2:102; 20:69.

Soffiare sui nodi: 13:4.

Estrazione a sorte (vedi n. VII.8).

3) Offese alla vita ed all'integrità fisica

Uccidere per una giusta ragione

Chi uccide un uomo è come chi uccide tutti gli uomini: 5:32.

Uccidere i profeti e coloro che comandano la giustizia: 2:61; 2:91; 3:21; 3:112; 3:183.

Versare il sangue altrui: 2:84.

Messa a morte per una giusta ragione: 6:151; 17:33; 25:68.

Omicidio volontario, la cui sanzione è l'inferno: 4:93.

Uccidere i miscredenti: 2:191; 4:89-91; 9:5; 9:111.

Legge del taglione (qisas)

È un mezzo di sopravvivenza: 2:179.

Come prescritta per gli ebrei: 5:45.

Se qualcuno attacca, può essere attaccato nello stesso modo: 2:194; 16:126; 22:60; 42:40-41.

Ma il perdono è meritorio: 42:40.

Se qualcuno è ucciso senza ragione, il suo tutore può vendicarsi senza esagerare: 17:33.

L'uomo libero è ucciso per un uomo libero; uno schiavo per uno schiavo, una donna per una donna; incitamento al perdono: 2:178.

Lesione fisica, se illecita, comporta l'applicazione della legge del taglione (*qisas*): 5:45.

Omicidio involontario

Di un credente: liberazione di uno schiavo e prezzo del sangue, salvo rinuncia da parte della famiglia della vittima: 4:92.

Di un credente appartenendo al campo nemico: liberazione di uno schiavo: 4:92.

Di qualcuno che appartiene al campo nemico in virtù di un patto: prezzo del sangue e liberazione di uno schiavo o, in mancanza, digiuno per due mesi consecutivi: 4:92.

Suicidio: 2:195; 4:29.

Infanticidio

Per povertà (aborto?): 6:151; 17:31; 22:2; 60:12.

Sacrificio di bambini: 6:137; 6:140; 37:102.

Sepoltura delle ragazze vive: 16:59; 81:8-9.

Circoncisione

I sostenitori la considerano come lesione lecita per le seguenti ragioni:

- Somigliare ad Abramo 16:123; che ha eseguito gli ordini divini: 2:124.
- Tintura di Dio: 2:138.

Gli oppositori la considerano come lesione illecita. Invocano:

- Perfezione della creazione di Dio: 3:6; 3:191; 13:8; 23:115; 25:1-2; 30:30; 32:6-7; 38:27; 40:64; 54:49; 64:3; 82:6-8; 95:4.
- Divieto di mozzare gli orecchi del bestiame: 4:118-119.
- Divieto alterare la creazione di Dio: 4:118-119.

4) Offesa alla sicurezza pubblica

Harabah (insurrezione; brigantaggio)

5:33; 7:86; 29:29.

Sanzione: pena di morte, crocifissione, amputazione della mano e del piede opposti o esilio: 5:33.

Graziato se si rende prima di cadere sotto il potere dell'autorità: 5:34.

Combattimento tra fazioni musulmane (*baghiy*):

- Tentativo di riconciliazione: 49:9-10.
- Combattere quella che riprende il combattimento dopo riconciliazione: 49:9.

Complotto:

- (*makara*): 3:54; 6:123; 7:123; 8:30; 12:102; 28:20.

- (*i'tamara*): 28:20.

Cospirare in segreto

(*bayyata*): 4:81; 4:108; 4:114.

Permesso per la buona causa: 4:114; 58:9.

(*asarra*): 9:78; 13:10; 20:60; 21:3; 43:79-80.

(*tanaja*): 9:78; 17:47; 20:60; 21:3; 43:79-80; 58:7-10.

(*istakhfa*): 4:108.

I poeti opposti al potere: 26:224-227.

5) Delitti sessuali

Rapporti permessi

Restare casto: 4:25; 23:5; 24:30; 24:31; 24:33; 33:35; 70:29.

Rapporti permessi soltanto con:

- le spose 23:5-6; 33:50; 70:29-31.

- le schiave (*ma malakat aymanukum*): 23:6; 33:50; 33:52; 70:30.

Qualsiasi altro rapporto è trasgressione: 23:7; 70:31.

Rapporti sessuali illeciti in generale (fahishah)

2:169; 2:268; 3:135; 4:15; 4:16; 4:19; 4:22; 4:25; 6:151; 7:28; 7:33; 7:80; 12:24; 16:90; 17:32; 24:21; 27:54; 29:28; 29:45; 33:30; 42:37; 53:32; 65:1.

Divulgare i rapporti sessuali illeciti (*asha'a al-fahishah*): 24:19.

Fornicazione (*zina*): 17:32; 24:2; 24:3; 25:68; 60:12.

Necessità di quattro testimoni: 4:15.

L'uomo e la donna sono puniti di 100 colpi di frusta in presenza di un pubblico credente come testimone: 24:2.

Le mogli di Maometto hanno il doppio della pena ed il doppio del merito: 33:30-31.

Gli schiavi subiscono metà della pena: 4:25.

Rapporti anali tra uomo e donna sono vietati: 2:222.

Commettere una perversità (*fajara*): 38:28; 71:27; 75:5; 80:42; 82:14; 83:7.

Prostituzione (*bagha'*): 24:33; 19:20; 19:28.

Sedurre (storia di Giuseppe): 12:23-32; 12:51.

Masturbazione, norma dedotta di: 23:1; 23:5-7; 24:33.

Concubinaggio vietato

(*sifah*): 4:24; 4:25; 5:5.

(*mukhadanah*): 4:25; 5:5.

Omosessualità (ata al-rajul, ata al-dhakar)

7:81; 26:165; 27:55; 29:29.

Storia di Lot: 7:80-84; 11:74-83; 11:89; 15:57-77; 21:74; 26:160-174; 27:54-58; 29:28-35; 37:133-138; 54:33-39.

Lesbiche (*fahishah*): se si dispone di quattro testimoni, relegarle nelle case fino alla morte: 4:15.

Omosessuali (*fahishah*): infierire su di loro. Se si ripentono e si riformano, lasciarli in pace: 4:16.

Diffamazione d'adulterio (rama al-muhassanat)

Il diffamatore è punito di 80 colpi di frusta: 24:4.

La sua testimonianza è rifiutata: 24:4.

È maledetto sulla terra e nell'altra vita: 24:23.

Diffamazione tra coniugi (*li'an*): per sfuggire alla sanzione, il marito deve giurare che dice la verità, e la donna che è innocente: 24:6-9. Ciò è causa di divorzio.

Diffamazione contro 'Ayshah, consorte di Maometto (*hadith al-ifk*): 24:11-20.

6) Norme vestimentarie

Abiti nascondere la nudità: 7:26-27.

Abiti per proteggere dal calore e dalla violenza: 16:81.

Vestirsi morigeratamente per la preghiera: 7:31-32.

Non spogliarsi dinanzi agli estranei: 24:58-60; 33:55.

Velo della donna

- Abbassare il velo (*khimar*) sul petto dinanzi agli estranei: 24:31.
- Abbassare il grande velo (*jilbab*): 33:59.
- Chiedere i loro beni alle mogli (di Maometto) dietro un velo (*hijab*): 33:53.
- Le vecchie donne senza speranza di sposarsi possono deporre i loro vestiti d'uscita (*thiyab*): 24:60.

Divieto alle donne di mettersi in mostra (*tabarraja*): 24:60; 33:33.

Non devono battere i piedi sì da mostrare gli ornamenti che celano: 24:31.

Le donne devono abbassare lo sguardo e non mostrare i loro ornamenti dinanzi agli estranei: 24:31; 33:55.

Le donne non devono essere troppo umili nei confronti degli stranieri: 33:32.

Devono restare a casa: 33:33.

Eunuchi accessibili alle donne: 24:31.

Gli uomini devono abbassare i loro sguardi: 24:30.

Vestiti del paradiso: 18:31; 22:23; 35:33; 44:53; 76:12; 76:21.

7) Offese alla proprietà

Furto (saraqah)

5:38; 60:12.

Sanzione: tagliare la mano: 5:38.

Pentimento (*taba*): 5:39.

Mangiare illecitamente i beni altrui (akala al-mal bil-batil)

2:188; 4:29; 4:161.

I religiosi mangiano illecitamente i beni altrui: 9:34.

Mangiare (*akala*) i beni degli orfani: 4:2; 4:6; 4:10.

Avvicinarsi ai beni degli orfani nel modo migliore (*qaraba*): 6:152; 17:34.

Mangiare guadagni illeciti (*akala al-suht*): 5:42; 5:62; 6:63.

Prendere con la forza (*akhadha ghasban*): 18:79.

Corruzione dei giudici per defraudare gli altri: 2:188.

Impedire alle donne di risposarsi per ereditare da loro: 4:19.

Divorare l'eredità altrui: 89:19.

Alterazione (*baddala*) del testamento: 2:181-182.

Rimettere alla gente ciò che è loro: 26:183.

Rispetto della misura e del peso

(*wazana*): 6:152; 7:85; 11:84; 11:85; 17:35; 26:182; 55:8; 55:9; 83:3.

(*kala*): 2:59; 6:152; 7:85; 11:84; 11:85; 12:59; 12:88; 17:35; 26:181; 83:2; 83:3.

Invidiare i beni o altra cosa

(*hasada*): 2:109; 4:54; 48:15; 113:5.

(*madda 'aynahu*) i beni delle donne: 15:88; 20:131.

(*tamanna*): 4:32.

8) Rispettare gli altri

Entrare in una casa senza autorizzazione: 24:27-28; 24:58-59.

- se non vi è alcuno, si può entrare per cercare i propri beni: 24:29.

Mangiare da altri: 24:61.

Non entrare all'ora del pasto senza invito: 33:53.

- Se si tratta di cercare beni propri, chiederli alle donne dietro un velo (*hijab*): 33:53.

Non ascoltare alla porta: 33:53.

Non alzare la voce a casa d'altri: 49:3.

Non interpellare dall'esterno della casa e aspettare che il proprietario esca: 49:4-5.

Seguire le istruzioni del padrone di casa: sedersi o ritirarsi: 58:11.

Ammiccare (*taghamaza*): 83:30.

Fare sarcasmo (*fakiha*): 83:31.

Offendere (*adha*) senza ragione: 33:58.

Prendere in giro gli altri:

- (*sakhara*): 2:212; 9:79; 11:38; 23:110; 37:12; 37:14; 49:11.

- (*dahika*): 33:110; 83:29; 83:34.

Criticare (*lamza*): 9:58; 9:79; 49:11; 104:1.

Spiare (*tajassasa*): 49:12.

Calunniare (*hamaza*): 68:11; 104:1.

Attribuire appellativi (*nabaza*): 49:11.

Diffondere maldicenze (*mashsha' bi-namim*): 68:11.

Fare congetture su altri (*dhanna*): 49:12.

Sparlare di altri in loro assenza (*ightaba*): 49:12.

- (*buhtan*): 4:156; 24:16; 33:58; 60:12.

Divulgare pubblicamente:

- (*jahara bil-su'*): il male, a meno di aver subito un'ingiustizia: 4:148.

- (*asha'a al-fahishah*) una turpitudine: 24:19.

- (*adha'a*) notizie allarmanti senza verificarle: 4:83.

Verificare (*tabayyana*) le notizie false: 49:6.

Non seguire le voci non verificate (*la taqif ma laysa laka bihi 'ilm*): 17:36.

Accusare un innocente della propria colpa (*rama bari'*). 4:112.

Cospirare in segreto.

- (*bayyata*): 4:108.
- (*asarra*): 20:60; 21:3; 43:79-80.
- (*tanaja*): 20:60; 21:3; 43:79-80; 58:8-10.

Mentire: 22:30.

Cortesìa: 4:86; 17:53; 24:61; 49:1-5.

Fuorviare (*khada'a*): 2:9.

Tradire altri:

- (*khana*): 2:187; 4:105; 4:107; 5:13; 8:27; 8:58; 8:71; 12:52; 22:38; 40:19; 66:10.
- (*ghalla*): 3:161.

Parlare e discutere in modo piacevole: 2:83; 2:263; 4:5; 4:8; 14:24-27; 16:125; 17:23; 20:44; 27:28; 29:46.

Rispondere al male con il bene: 13:22; 23:96; 28:54; 41:34.

Sopportare gli altri con pazienza: 3:186; 20:130; 50:39; 73:10.

Allontanarsi dagli ignoranti: 7:199; 28:55.

Non comportarsi con orgoglio o alzare la voce: 7:146; 16:23; 17:37-38; 25:63; 28:83; 31:18-19.

Non vantarsi di essere puro: 4:49; 53:32.

Non predicare agli altri ciò che non si fa: 2:44; 61:2.

Non impedire il bene (*mana'a al-khayr*): 50:25; 68:12.

Non avere il cuore duro (*qasa*): 5:13; 6:43; 22:53; 39:22.

Non esprimere propositi futili (*lagha*): 2:225; 5:89; 19:62; 23:3; 25:72; 28:55; 52:23; 56:25; 41:26; 78:35; 88:11.

9) Divieti alimentari

Proibiti agli ebrei: 6:146.

- cose che gli ebrei hanno vietato a se stessi: 3:93.

Nulla è proibito per i pii: 5:93.

Non dichiarare illecito ciò che è lecito: 5:87; 6:140.

Mangiare e bere con moderazione: 7:31.

Alimenti permessi:

- Ogni cosa lecita: 2:168; 2:172; 5:88; 16:114.
- Ogni cosa pura: 2:168.
- Ogni cosa buona: 5:4; 5:5; 5:88; 7:157; 16:114.
- Capo di bestiame: 5:1; 6:142; 16:5; 22:28; 23:21; 40:79.
- Selvaggina sulla quale è pronunciato il nome di Dio: 5:4.
- eccetto la selvaggina in stato di sacralizzazione: 5:1-2 e 5:94-96.
- Prodotti del mare: 35:12; 5:96.
- la pesca è permessa in stato di sacralizzazione: 5:96.
- Raccolti: 6:141.
- Alimenti della gente del libro: 5:5.

Alimenti vietati:

- Le cose cattive: 7:157.
- Maiale: 2:173; 5:3; 5:60; 6:145-146; 16:115.
- Sangue: 2:173; 6:145; 5:3; 16:115.

- Cadavere (*mayyitah*: animale morto): 2:173; 6:145; 5:3; 16:115.
- Cavalli, muli ed asini: 16:8.
- Animale ripartito con estrazione a sorte tramite frecce: 5:3.
- Animale immolato sugli altari idolatrici: 5:3.
- Animale sul quale è pronunciato un altro nome che Dio: 5:3; 16:115.
- Animale immolato ad altro che Dio: 6:145.
- Vino (*khamr*): 2:219; 4:43; 5:90-91; 16:67; 47:15 (nel paradiso).

Pronunciare il nome di Dio sugli alimenti: 5:3; 5:4; 6:118-119; 6:121; 16:115; 22:28; 22:34; 22:36; 6:118-119; 5:4; 6:121; 16:115.

Usanze arabe respinte:

- Soppressione di alcuni divieti arabi: 6:138-140; 6:143-144.
- Rifiuto dell'usanza araba di liberare animali per gli idoli: 5:103.

Cannibalismo (*akala lahm akhih*): 49:12.

Dispensa in caso di necessità: 2:173; 5:3; 6:119; 6:145; 16:115.

10) Sanzioni

Evitare le sanzioni

Non accanirsi implacabilmente: 26:130.

Perdono della vittima o dell'avente diritto: 5:45; 4:92; 2:178; 3:134; 42:40.

Pentimento e ritorno sul buon cammino (*tab wa-aslah*): 2:160; 3:89; 4:16; 5:34; 5:39; 4:146; 5:39; 6:48; 6:54; 7:35; 16:119; 24:5; 16:126.

Pentimento sulla soglia della morte non è accettato da Dio: 4:18.

Riconciliazione: 42:40.

Pagamento del prezzo del sangue (*diyyah*) per omicidio involontario: 4:92.

Pagamento di una compensazione in caso di perdono nell'applicazione della legge del taglione: 2:178.

Crocifissione

La crocifissione di Gesù è negata: 4:157.

Per delitto di *harabah* (insurrezione, brigantaggio): 5:33.

Punizione inflitta da Faraone: 7:124; 12:41; 20:71; 26:49.

Pena di morte

In applicazione della legge del taglione (*qisas*): 2:178; 5:32.

Per il delitto di *harabah* (insurrezione, brigantaggio): 5:33.

Sterminare (*qata'a dabir*): 6:45; 7:72; 8:7; 15:66.

Legge della rappresaglia

(vedi *supra*, n. VIII.3).

Tagliare la mano ed il piede

Per il delitto di *harabah* (insurrezione, brigantaggio): 5:33.

Sanzione inflitta da Faraone: 7:124; 20:71; 26:49.

Tagliare la mano per furto: 5:38.

Lapidazione

Sanzione di Sodome: 11:82-83; 15:74; 27:58; 51:33.

Sanzione da parte della tribù di Chuaib: 11:91.

Sanzione della gente della caverna: 18:20.

Sanzione da parte della tribù di Abramo: 19:46.

Sanzione da parte della tribù di Noè: 26:116.

Sanzione degli abitanti della città: 36:18.

Sanzione della gente di Faraone: 44:20.

Flagellazione

Per adulterio: 24:2.

Per diffamazione d'adulterio: 24:4.

Privazione del diritto di testimoniare

Per testimoni di testamenti incorretti: 5:107-108.

Per il diffamatore d'adulterio: 24:4.

Liberazione di uno schiavo

Per omicidio involontario: 4:92.

Per inadempimento ad un giuramento: 5:89.

In caso di assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:3.

Nutrire e vestire i poveri

Nutrire per inadempimento del digiuno: 2:184.

Nutrire per inadempimento di un giuramento: 5:89.

Nutrire per caccia in stato di sacralizzazione: 5:95.

Nutrire in caso di assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:4.

Vestire dei poveri per inadempimento ad un giuramento: 5:89.

Dare un'elemosina per impedimento di radersi la testa durante il pellegrinaggio: 2:196.

Fare un sacrificio

Per impedimento a compiere il pellegrinaggio: 2:196.

Per avere cacciato in stato di sacralizzazione: 5:95.

Digiuno come sanzione

Per impedimento a radersi la testa durante il pellegrinaggio: 2:196.

In caso d'omicidio involontario: 4:92.

Per inadempimento di un giuramento: 5:89.

Per avere ucciso selvaggina in stato di sacralizzazione: 5:95.

In caso di assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:3-4.

Altre sanzioni

Battere la donna per cattivo comportamento (*nushuz*): 4:34.

Relegare la donna per cattivo comportamento (*nushuz*): 4:34.

Confinare le lesbiche in casa fino alla morte: 4:15.

Non frequentare coloro che sbeffeggiano la religione: 4:140.
Esilio per delitto di *harabah* (insurrezione, brigantaggio): 5:33.
Trattenerlo il malfattore come riscatto (storia di Giuseppe): 12:75.
Dio ha trasformato dei peccatori in scimmie ed in maiali: 2:65; 5:60; 7:166.

IX. Diritti fondamentali

1) Uguaglianza tra uomo e donna

Uguaglianza di principio

Uomo e donna creati dello stesso essere: 4:1; 6:98.
A ciascuno i propri meriti: 4:32.
Hanno lo stesso merito e la stessa punizione di fronte a Dio: 3:195; 4:124; 9:67-68; 9:71-72; 16:97; 33:35; 33:73; 40:40; 47:19; 48:5-6; 57:13; 57:18.
Disuguaglianza respinta in un'usanza alimentare pre-islamica: 6:139.
L'offesa dei due è uguale: 33:58.
Dio dà ragazzi e ragazze e rende sterile come vuole: 42:50.
Non vedere nella nascita delle ragazze un cattivo augurio: 16:58-59; 43:17-18.

Disuguaglianza nei diritti

L'uomo ha prevalenza: 2:228.
L'uomo ha autorità sulla donna a causa di favori che Dio gli ha accordato e perché spende per la donna: 4:34.
L'uomo riceve il doppio della donna in eredità: 4:11-12.
La testimonianza di un uomo vale quella di due donne: 2:282.
Il marito può sposare fino a quattro donne, ma la donna non può sposare che un uomo (vedi *supra*, n. VI.2).
Il musulmano può sposare una non musulmana monoteista, ma una musulmana può sposare soltanto un musulmano (vedere più su nella rubrica VI.2).
La moglie obbedisce al marito: 4:34; 60:12.
Il marito ha il diritto di lasciare sola sua moglie nel letto e di batterla in caso di cattivo comportamento (*nushuz*): 4:34.

2) Lavoro e funzione pubblica della donna

Argomenti degli ambienti conservatori:

- Il posto della donna è la casa: 7:189; 33:33; 65:1.
- Il Corano mette in guardia Adamo contro la tentazione del demone contro lui e sua moglie: 20:117.
- È il marito che deve farsene carico finanziariamente: 4:34.
- La donna deve lavorare soltanto se l'uomo non arriva a occuparsene (storia di Mosè): 28:23-24.
- Il lavoro della donna deve essere realizzato nel rispetto delle norme musulmane vestimentarie e della separazione dei sessi: 12:33; 33:32-33; 33:59.
- La donna ha bisogno dell'autorizzazione del tutore che ha autorità su lei: 2:228; 4:34.
- L'uomo è responsabile della donna davanti Dio e alla società: 66:6.
- La donna non deve occupare una posizione d'autorità sull'uomo: 2:228; 4:34.

- La donna non deve invidiare l'uomo o fargli concorrenza nel suo settore: 4:32.
- La donna è incapace di conservare il segreto, anche in casa di Maometto: 66:3.

Argomenti degli ambienti progressisti:

- Il Corano riconosce l'uguaglianza di principio dell'uomo e della donna (vedi *supra*).
- Le norme vestimentarie musulmane e della separazione dei sessi riguardano le mogli di Maometto: 12:33; 33:32-33; 33:59.
- I versetti 2:228 e 4:34 riguardano i rapporti tra uomo e donna nella famiglia e non in politica.
- Il Corano cita il caso di una donna che aveva un potere riconosciuto dai suoi 27:32-33.
- Il Corano dice che l'uomo e la donna ordinano il bene e proibiscono il male: 9:71.
- La donna presta giuramento di fedeltà a Maometto 60:12.

3) Libertà religiosa

La differenza nella religione non deve essere una ragione di litigio, Dio deciderà le divergenze: 2:139; 22:17; 22:67-69; 29:46; 42:15.

Nessuna costrizione nella religione: 2:256; 7:88; 10:99; 11:28; 18:20; 18:29; 50:45; 6:104; 10:41; 10:108; 27:92; 39:41; 73:19; 74:54-55; 76: 29.

La fede viene da Dio: 6:125.

Offesa alla libertà di culto: 2:114.

(vedi anche n. VIII.2)

4) Gente del libro (ahl al-kitab)

Lo Stato musulmano ammette sul suo territorio i seguaci delle comunità religiose aventi un libro sacro, chiamati *Ahl al-kitab* (Gente del libro: termine utilizzato 31 volte nel Corano: 2:105; 2:109; 3:64; 3:65; 3:69; 3:70; ecc.). Sono *dhimmi*: protetti dalla Comunità musulmana con diritti ridotti. Questo atteggiamento si spiega con il fatto che secondo il Corano tutti i profeti ed i messaggeri sono inviati da Dio, e i musulmani devono crederci senza distinzione: 2:4-5; 2:136; 2:177; 2:285; 3:84; 3:179; 4:136; 4:150-152; 4:171; 5:59; 29:46; 42:15; 57:19. Queste comunità sono le seguenti:

Ebrei

2:62; 5:69; 22:17.

Con i politeisti, sono i nemici più accaniti dei musulmani: 5:82.

Cristiani

2:62; 5:69; 22:17.

Sono i più pronti ad amare i musulmani: 5:82.

Fra loro ci sono sacerdoti e monaci che non sono orgogliosi: 5:82.

Sabei

2:62; 5:69; 22:17.

Magi

22:17.

Rapporti con i non musulmani

Buoni rapporti con queste comunità se non combattono: 60:8-9.

Pagare il tributo (*jizyah*): 9:29

Ciascuna di queste comunità conserva la propria legge ed i propri tribunali: 2:148; 5:42-50; 22:67.
 I musulmani possono sposare donne della gente del libro, ma questi ultimi non possono sposare donne musulmane; norma dedotta di: 2:221; 4:141; 5:5 e 60:10.
 I musulmani possono mangiare i loro alimenti: 5:5.
 La gente del libro non può entrare nelle moschee 9:17 o nella Kaaba 9:28.
 Discutere amabilmente con loro: 16:125; 29:46.
 Evitare di prenderli per alleati: 3:28; 5:51; 9:8; 9:23.
 Tutte queste comunità dovrebbero un giorno unirsi all'islam considerato come la sola religione accettata da Dio: 3:19; 3:83; 3:85; 29:49.
 Versetti del Corano precipitano i fedeli di queste comunità nell'inferno dopo la morte se non si convertono: 3:85; 98:6.
 Versetti coranici accusano gli ebrei ed i cristiani di essere politeisti: 5:72-73 e 9:30-31.
 Alcuni giuristi pensano che i versetti del Corano tolleranti nei loro confronti siano abrogati dal versetto della sciabola: 9:5.

5) Apostati (murtad)

Si tratta di chi abbandona l'islam. (vedi *supra* n. VIII.2).

6) Politeisti (mushrikun)

Inizialmente avevano gli stessi diritti riconosciuti alle altre comunità: 22:17.
 Ritiro del riconoscimento delle loro tre dee Al-Lat, Al-'Uzzah e Manat: 53:19-23, e versetti abrogati.
 Inimicizia ed odio perenni al loro riguardo: 60:4.
 Con gli ebrei, sono i nemici più accaniti dei musulmani: 5:82.
 Il politeismo è il più gran peccato imperdonabile: 4:36; 4:48; 4:116; 5:72; 6:56; 6:151; 7:33; 17:22; 17:39; 18:110; 31:13; 40:66; 46:5; 51:51; 60:12.
 Distruzione degli idoli come lo aveva fatta Abramo: 6:74; 21:52-71; 26:70-77; 37:85-98.
 Denuncia del patto con i politeisti e dichiarazione di una guerra totale contro di loro: 9:1-13; 9:36.
 - eccetto i neutrali, fino al termine del patto: 9:4.
 Allontanarsi dai politeisti: 6:106; 15:94.
 Divieto dei matrimoni tra musulmani e politeisti dedotto di: 2:221; 4:141; 5:5 e 60:10.
 Divieto entrare nelle moschee: 9:17, o nella Kaaba: 9:28.
 Divieto di pregare sui morti miscredenti, anche se si tratta dei genitori 9:84; 9:113.

7) Ipocriti (munafiq)

Gli ipocriti sono gente che pretende essere credente, senza esserlo realmente.
 Il Corano dedica la sura 63 (composta di 11 versetti) a questa categoria.
 Il termine si trova in 27 versetti: 3:167; 4:61; 4:88; 4:138; 4:140; 4:142; 4:145; 4:49; 9:64; 9:67-68; 9:73; 9:101; 29:11; 33:1; 33:12; 33:24; 33:48; 33:60; 33:73; 48:6; 57:13; 59:11; 63:1; 63:7-8; 66:9.
 Il Corano utilizza questo termine insieme ai termini miscredenti (*kuffar*: 9:68; 9:73; 33:1; 33:48; 59:11; 66:9) e politeisti (*mushrikun* 33:73; 48:6).
 Il Corano utilizza il termine ipocrisia (*nifaa*) nei versetti: 9:77; 9:97; 9:101.
 Gli ipocriti inducono gli altri a non pagare e non pagano: 9:67; 9:99; 33:19; 63:7.
 Rifiutano di partecipare al combattimento: 3:167; 33:12 e seg; 59:11 e seg.
 Hanno creato una moschea rivale, nella quale è vietato ai musulmani pregare: 9:107-110.
 La guerra contro gli ipocriti come contro i miscredenti: 9:73; 66:9.

Devono essere uccisi: 4:89; 33:61.

Devono essere espulsi: 33:60.

Possono pentirsi: 4:146; 9:74; 33:24.

8) Miscredenti (*kafir*)

Il Corano dedica la sura 109 (composta di 6 versetti) a questa categoria. Il termine *kafir* ricorre in 156 versetti del Corano ed il verbo di cui deriva (*kafara*) in più di 300 versetti.

I miscredenti sono coloro che rifiutano di credere alla missione di Maometto. Pertanto, questo termine comprende la gente del libro, gli apostati, i politeisti e gli ipocriti. Di conseguenza, lo statuto dei miscredenti, almeno sulla terra, varia secondo la categoria in cui sono inclusi.

9) Schiavi

Ciò che la vostra mano possiede (*ma malakat aymanukum*):

- Trattarli con bontà: 4:36.
- Non trasformare lo schiavo in un uguale versandogli somme distribuite da Dio: 16:71; 30:28.

Liberazione di schiavo (*tahrir raqabah*):

- Per bontà e pietà: 2:177; 90:13; 9:60.
- Come espiazione per omicidio involontario: 4:92.
- Come espiazione per assimilazione tra la moglie e il dorso della madre: 58:3.
- Come espiazione per giuramento non rispettato: 5:89.
- Per iscritto (*kitab*): 24:33.

Le elemosine legali servono a liberare gli schiavi: 9:60.

10) Beduini (*a'rab*)

Il Corano parla in termini negativi di un gruppo di nomadi che rifiutavano di combattere con Maometto e che considera come i peggiori fra i miscredenti e gli ipocriti: 9:90; 9:97-99; 9:101; 9:120; 33:20; 48:11-12; 48:16; 49:14-17.

X. Diritti socioeconomici

1) Finanze dello Stato

Elemosina legale (*zakat*): nella maggior parte dei versetti il termine è accoppiato con la preghiera:

- Come pilastro dell'islam: 2:110; 2:177; 2:277; 4:77; 4:162; 5:55; 9:5; 9:11; 9:18; 9:71; 22:41; 22:78; 23:4; 24:37; 24:56; 27:3; 30:39; 31:4; 33:33; 41:7; 58:13; 73:20; 98:5.
- Prescritta agli ebrei: 2:43; 2:83; 5:12; 5:156; 7:156.
- Prescritta ai cristiani: 19:31.
- Prescritta da Ismaele: 19:55.
- Prescritta anche alle donne: 33:33.
- Prescritta da Isacco e Giacobbe: 21:72-73.

Elemosina legale (*sadaqah*): 2:196; 2:263; 4:114; 9:103; 58:12.

Imposta sui raccolti (*hasad*): 6:141.

Imposta sui beni: 9:103-104.

Bottino di guerra: 3:161; 8:1; 8:69; 48:15; 48:19-21.

Beneficiari della elemosina:

- (*sadaqah*): 9:60.

- (*nafaqah*): 2:215.
 - Insoddisfatti delle loro parti: 9:58.
- Beneficiari del bottino: 59:6-10; 8:41
- I ricchi non devono accaparrarsi il bottino: 59:7.
- Dovere di rendere conto allo Stato dell'origine dei propri beni: 3:37

2) Dovere di solidarietà

Dovere generale di fare il bene

Fare opere buone (*'amilu al-salihah*): Questo dovere è accoppiato a quello di credere: 2:25; 2:82; 2:277; 3:57; 4:57; 4: 122; 4:173; 5:9; 5:93; 7:42; 10:4; 10:9; 11:23; 13:29; 14:23; 18:30; 18:88; 18:107; 19:60; 19:96; 20:82; 22:14; 22:23; 22:50; 22:56; 24:55; 26:227; 28:69; 28:80; 29:7; 29:9; 29:58; 30:15; 30:45; 31:8; 32:19; 34:4; 34:37; 35:7; 38:23; 38:28; 40:58; 41:8; 42:22; 42:23; 42:26; 45:21; 45:30; 47:2; 47:12; 48:29; 64:9; 65:11; 84:25; 85:11; 95:6; 98:7; 103:3.

Gareggiare nelle opere buone: 2:148; 5:48.

Dovere di aiutare altrui

Dio provvede ai bisogni alla sua creazione e dà a che vuole: 2:212; 3:37; 11:6; 17:30; 24:38; 28:82; 29:60; 29:62; 30:37; 34:24; 34:36; 34:39; 35:3; 42:12; 42:19.

Chi dà, dà ciò che Dio gli ha dato: 2:3; 2:254; 4:39; 8:3; 13:22; 14:31; 16:75; 22:35; 28:54; 32:16; 35:29; 36:47; 43:38; 57:7; 63:10.

Sii benefattore come Dio è stato con te: 28:77.

Dare è fare un prestito a Dio ben ricompensato nell'altra vita: 2:245; 5:12; 57:11; 57:18; 64:17; 73:20.

Chi dà si purifica: 92:18.

Chi dà non fa carità ma assegna all'altro ciò che gli è dovuto (*haq*): 17:26; 30:38.

La pietà non consiste nel pregare verso una direzione, ma nel credere e nel dare al bisognoso: 2:177.

Avarizia condannata:

- (*bakhala*: essere avaro): 3:180; 4:37; 9:76; 47:37; 47:38; 57:24; 92:8.
- (*amara bil-bukhl*: ordinare l'avarizia): 4:37; 57:24.
- (*qatara*): 17:100; 25:67.
- (*shahha*): 4:128; 33:19; 59:9; 64:16.
- (*ghalla yadahu ila 'unqih*): 17:29.
- (*qabada yadahu*): 9:67.
- (*mana'a*): 70:21.
- (*li-hub al-khayr shadid*): 100:8.
- (*yamna' al-ma'un*): 107:7.

Spreco condannato:

- (*badhdhara*): 17:26-27.
- (*asrafa*): 6:141; 25:67.
- (*basata yadahu kul al-bast*): 17:29.
- (*ahlaka malan labada*): 90:6.

Accumulare ricchezza anziché spendere nel bene: 3:14; 9:34-35; 70:18.

Né avaro né sprecone, ma il mezzo giusto: 25:67.

Dare in segreto e pubblicamente: 2:271; 2:274; 13:22; 14:31; 16:75; 35:29.

È meglio dare con discrezione: 2:271.
Non dare per farsi vedere: 2:264; 4:38.
Non dare per essere lodato: 4:38.
Non dare per ricevere di più: 74:6.
Non fare seguire all'elemosina (*sadaqah*) un male (*adha*): 2:262-264.
Dare l'eccedenza: 2:219.
Dare ciò che c'è di meglio: 2:267.
Dare di ciò che si gradisce: 3:92.
Dare nel benessere e nell'avversità: 3:134.
Dare prima di consultare Maometto: 58:12-13.

Quelli da sostenere

Parenti (*dhu al-qurba*) (vedi n.VI.6).

Poveri:

- (*maskin*): 2:83; 2:177; 2:184; 2:215; 4:8; 4:36; 5:89; 5:95; 8:41; 9:60; 17:26; 24:22; 30:38; 58:4; 59:7; 68:24; 74:44; 76:8; 90:16.

-- Incitare altri a nutrirli: 69:34; 89:18; 107:3.

- (*faqir*): 2:271; 2:273; 9:60; 22:28; 59:8.

Immigrati: 24:22; 33:6; 59:8-9.

Chi è fortemente indebitato (*gharim*): 9:60.

Quelli i cui cuori sono da conquistare (*al-mu'allafah qulubuhum*): 9:60.

Viaggiatore in emergenza (*ibn al-sabil*): 2:177; 2:215; 4:36; 8:41; 9:60; 17:26; 30:38; 59:7.

Mendicanti (*sa'il*): 2:177; 51:19; 70:25; 93:10.

- (*qani'*): 22:36.

Diseredati (*mahrum*): 51:19; 70:25.

Poveri (*mi'tar*): 22:36.

Vicini (*jar*): 4:36.

Orfani (*yatim*): 2:83; 2:177; 2:215; 4:8; 4:36; 8:41; 59:7; 76:8; 89:17; 90:15; 93:9; 107:2.

Nutrire il prigioniero: 76:8.

Non disprezzare il cieco: 80:1-4.

3) Beni in comune

L'acqua appartiene a Dio (dunque alla comunità): 56:68-70.

Ripartizione dell'acqua per l'abbeverata: 54:28.

Minerali: 8:1.

Il fuoco ed e quello che lo produce, legno o petrolio, appartengono a Dio (dunque alla comunità): 56:71-72.

4) Sepoltura

Lavare il morto: 8:11.

Coltre, dedotto da 75:29.

Mettere in una tomba: 5:31; 77:25-26; 80:21.

Non pregare su un miscredente morto: 9:84.

Non chiedere il perdono divino per i miscredenti: 9:80; 9:113-114; 63:6.

5) Ambiente

Non seminare la perversione sulla terra (*fasad fil-ard*): 2:11-12; 2:27; 2:30; 2:60; 2:205; 5:33; 5:64; 7:56; 7:74; 7:85; 7:127; 11:85; 11:116; 12:73; 13:25; 26:152; 26:183; 27:48; 28:77; 28:83; 29:36; 30:41; 38:28; 40:26; 47:22; 89:12-13.

Alterare la creazione di Dio: 4:119.

6) Trasmissione della scienza

La scienza è data da Dio: 2:31; 2:247; 12:22; 18:65; 21:74; 21:79-80; 27:15; 28:14; 55:4; 96:3-5.

I dotti sono superiori agli ignoranti: 6:50; 11:24; 13:16; 35:19; 40:58; 39:9; 58:11.

Procurare gratuitamente la conoscenza: 6:90; 10:72; 11:29; 11:51; 12:104; 25:57; 26:127; 34:47; 36:21; 38:86; 42:23.

Non accaparrare la conoscenza: 3:187; 81:24.

Non nascondere la scienza: 2:42; 2:146; 2:159-160; 2:174; 3:71; 3:187; 4:37; 7:169.

I dotti temono Dio: 35:28.

Non parlare di ciò che non si conosce: 3:66; 17:36; 22:3; 22:8; 24:15; 31:20.

Cercare la scienza: 3:137; 18:65-66; 22:46; 29:20.

Pregare per la crescita della scienza: 20:114.

Dovere di istruirsi in materia di religione: 9:122; 16:43; 21:7.

7) Arti figurative

Sanam: 6:74; 7:138; 14:35; 21:57; 26:71.

Timthal: 21:52; 34:13.

Nasab: 5:3; 5:90; 70:43.

Naht: 37:95.

Alihah (divinità): 6:74; 7:138; 17:42; 18:15; 19:81; 21:21; 21:22; 21:24; 21:43; 21:99; 25:3; 25:43; 36:23; 36:74; 37:86; 38:5; 43:45; 46:28.

Nomi di divinità: Al-Lat (53:19), Al-'Uzzah (53:19), Manat (53:20), Wadd, Suwa'a, Yagut, Ya'uq e Nasr (71:23).

Noé ostile agli idoli: 71:23-27.

Abramo ostile agli idoli: 6:74; 14:35-36; 21:52-69; 26:69-77.

Mosè ostile agli idoli: 7:138-139.

Divieto di qualsiasi statua o immagine, figurativa o no, sulla base del versetto 27:60: creare come fa Dio.

L'immagine (*surah*) è condannata sulla base di versetti che indicano Dio come quello che dà la forma: 3:6; 59:24; 82:6-8.

I *ginn* fanno statue a Salomone: 34:13.

Gesù fabbrica figurine di uccelli su cui soffiava la vita: 3:49; 5:110.

Le statue possono essere un mezzo da osservare la storia, come annuncia il Corano: 30:9.

Divieto di rappresentare Dio o fare sentire la sua voce: nulla gli somiglia: 42:11.

Divieto di rappresentare i profeti che devono restare come modelli: 12:111.

8) Sport

I fratelli di Giuseppe fanno la corsa: 12:16-17.

Lo sport come mezzo per preparare la guerra, dunque obbligatorio ai sensi del versetto 8:60.

Lo sport deve rispettare le norme coraniche vestimentarie ed di separazione dei sessi (vedi n. VIII.6).

Lo sport deve rispettare il divieto della nudità: 7:26-27.

Lo sport non deve causare un danno a chi lo pratica: 2:195 o ad altri: 4:29.

La caccia: 5:1-2; 5:4 e 5:94-96, e la pesca: 35:12 servono a nutrire e non per divertirsi.

La scommessa sullo sport è vietata: 2:219; 5:90-91.

XI. Diritto processuale

1) Giudizio

Giudicare con equità: 4:58; 5:42; 38:26; 42:15; 5:42; 7:29; 11:119; 16:90.

L'odio non deve impedire la giustizia: 5:2; 5:8.

La parentela o la ricchezza non devono impedire la giustizia: 4:135; 6:152.

Giudicare tra i non musulmani: 5:42.

Non corrompere i giudici: 2:188.

Verificare l'informazione: 49:6; 49:12; 17:36.

2) Requisiti del giudice

Essere musulmano: 4:141.

Essere uomo: 4:34.

Non essere perverso (*fasiq*): 49:6.

3) Testimonianza (shahadah)

Non testimoniare il falso (*zur*): 22:30; 25:72.

Giuramento del testimone: 5:107-108.

Testimoniare con giustizia senza favoritismo: 4:135; 5:8; 5:106; 6:152; 70:33.

Il peccato di nascondere una testimonianza: 2:140; 2:283.

Testimonianza indiretta (storia di Giuseppe): 12:26-28.

Testimonianza per debito: 2:282.

Testimonianza in caso di consegna di beni ai minorenni: 4:6.

Testimonianza per divorzio: 65:2.

Testimonianza che riguarda delitti sessuali: 4:15; 24:4; 24:6; 24:13.

Testimonianza di maldicenza in materia religiosa (storia d'Abramo): 21:61-62.

Testimonianza che riguarda il sacrificio compensativo: 5:95.

Testimonianza per testamento: 5:106.

Testimonianza di non musulmani: 5:106.

La parentela non è un impedimento per la testimonianza: 4:135; 5:106.

Il testimone non deve subire danno: 2:282.

Ricusazione dei testimoni: 5:107.

Non accettare la testimonianza di chi diffama: 24:4.

Testimonianza di due donne equivale quella di un uomo: 2:282.

4) Giuramento e confessione

Giuramento del testimone: 5:107-108.

Non giurare in nome di Dio: 2:224.

Non violare il giuramento: 16:91-92; 16:94.

Giuramento di privarsi della propria moglie: 2:226-227.

Giuramento in caso di accusa d'adulterio senza testimoni: 24:6-9.

Confessione (*iqrar*): 2:84.

5) Scritto

Dichiarazione scritta con testimoni: 2:282.

Notaio (scriba): 2:282.

6) Arbitrato e conciliazione

Arbitrato in caso di conflitto tra i coniugi: 4:35.

Conciliazione: 2:182; 2:224; 4:114; 4:128-129; 8:1; 42:40; 49:9-10.

7) Polizia del mercato (*hisbah*)

Si basa sui versetti che esigono di ordinare il bene e di proibire il male (vedi n. VIII.1), in particolare 3:104.

XII. Relazioni internazionali e diritto bellico

1) Dio è il padrone delle relazioni internazionali

Dio dà il potere alle nazioni e le sostituisce a cause dei loro peccati e del loro rifiuto della legge divina: 6:6; 7:100; 7:129; 7:137; 7:155; 7:173; 11:117; 18:59; 25:36; 26:172-174; 28:58; 29:31-40; 47:10; 69:5-10; 91:14.

Ogni comunità ha il suo termine al quale non può sfuggire: 7:34; 10:49; 15:5; 17:58; 23:43.

Dio dà la terra ai credenti: 7:128; 14:14; 21:105; 24:55; 33:27.

Se la comunità musulmana abbandona Dio e rifiuta a combattere, Dio le ritira il potere e lo dà ad altri: 9:39; 11:57; 47:38; 70:40-41.

Dio dà il potere agli oppressi: 7:137; 8:26; 28:5.

Se Dio vuole infliggere il male ad una nazione, nessuno può opporsi: 13:11.

2) Guerra voluta da Dio

La guerra è un dovere prescritto da Dio: 2:216; 2:246; 4:77.

Dio si serve dalla guerra a neutralizzare gli uni con gli altri e per impedire la perversione: 2:251; 22:40.

Dio alterna le vittorie tra le nazioni per provare chi sono i credenti: 3:140.

Combattimento dei credenti per Dio e combattimento dei miscredenti per il diavolo: 4:74.

3) Guerra difensiva

Combattere coloro che combattono e non aggredire: 2:190.

Reciprocità nel combattimento: 2:194.

Guerra degli oppressi contro gli aggressori: 22:39-40; 60:9.

Comportarsi con equità con quelli che non combattono e non opprimono: 60:8.

4) Guerra offensiva

Guerra preventiva contro la perversione (*fitnah*) giudicata peggiore del combattimento: 2:191; 2:193; 2:217; 4:91; 8:39; 8:73; 9:47.

Guerra per l'espansione e la vittoria totale dell'islam: 8:39.

Portare aiuto a musulmani nel campo nemico che non beneficia di trattato: 8:72.

5) Cessazione della guerra (*Jihad*) e conclusione della pace (*silim*)

Non chiamare alla pace in caso di forza: 47:37.

Incitamento ad entrare nella pace: 2:208.

Cessare la guerra:

- Se il nemico diventa musulmano: 9:5; 9:11; 48:16.
- Se cessa la guerra e vuole la pace: 2:192-193; 8:38-39; 8:61.
- Se si unisce a un gruppo che beneficia di un patto: 4:90.
- Se assume un atteggiamento neutrale e chiede la pace: 4:90-91; 9:4.
- Se accetta di sottomettersi e di pagare il tributo (*jizyah*), quando si tratta di gente del libro (*ahl kitab*): 9:29.

Non combattere vicino alla moschea sacra eccetto quando attaccato: 2:191; 28:57; 29:67.

Non combattere nei quattro mesi sacri: 2:217; 5:2; 5:97; 9:2; 9:5; 9:36-37; 5:97.

- eccetto quando si è attaccati: 2:194; 2:217.

Non rifiutare la pace ai convertiti per beneficiare del bottino: 4:94.

Eccellenza dei combattenti sui non combattenti: 3:142; 4:95; 9:20; 49:15; 61:11.

I combattenti suicidi lodati: 2:207.

Destino dei martiri:

- Sono vivi: 2:154; 3:157; 3:169-171.
- Ricompensa e perdono da Dio: 3:195; 22:58-59; 47:4.
- Le Huri: 44:54; 52:20; 55:72; 56:22.

6) Diserzione e rifiuto del combattimento

Non girare le spalle al nemico: 8:15-16.

Non fuggire il combattimento: 33:13.

Numero dei combattenti a partire del quale non bisogna fuggire: 8:65-66.

La fuga del combattimento non salva dal destino della morte: 3:145; 3:154; 3:168; 33:16-17.

Coloro che rifiutano di combattere senza ragione valida: 9:43; 9:45; 9:49; 9:83; 9:86; 9:90-98; 48:11-16.

Gli indecisi (*mudhabdhabun*) nella guerra: 4:141-143.

7) Dispensati dalla guerra

Cieco: 4:95; 48:17.

Claudicante: 4:95; 48:17.

Malato: 4:95; 4:102; 48:17; 9:91.

Debole: 9:91.

Chi non può spendere: 9:91.

Chi è senza cavalcatura: 9:92.

Chi insegna la religione: 9:122.

In caso di pioggia: 4:102.

8) Svolgimento del combattimento

Utilizzare tutti i mezzi: 8:60.

Combattere con il denaro e personalmente: 4:95; 8:72; 9:21; 9:41; 9:81; 9:88; 49:15; 61:11.
 Lottare contro i miscredenti e gli ipocriti ed essere duro con loro: 9:73; 66:9.
 Lottare vigorosamente contro gli infedeli: 25:52.
 Essere coraggioso e non indebolirsi: 4:104.
 Non attaccare il nemico se dei credenti nel loro campo rischiano di soffrirne: 48:25.
 Prima di attaccare garantirsi dell'identità dell'altro campo: 4:94.
 Combattere tutti i miscredenti come questi ultimi combattono tutti i musulmani: 9:36.
 Rinforzo di angeli nella guerra: 3:124-125; 8:9; 8:12; 9:25; 9:40; 33:9-10.
 Punizione durante il combattimento: 8:12; 8:50.
 Espulsione delle case: 2:84-85; 2:191; 2:217; 2:286; 3:195; 7:82; 7:88; 7:110; 14:13; 17:103; 22:40; 26:35; 26:167; 27:37; 27:56; 47:13; 59:2; 59:8; 60:1; 60:9.
 Distruzione di luoghi di culto: 2:114; 17:7; 22:40.
 Abbreviare la preghiera durante la guerra: 4:101-103.
 Non rimproverarsi la morte del nemico; è Dio che lo uccide: 8:17.
 Palme tagliate o lasciate ritte con il permesso di Dio: 59:5.
 Dio dà la vittoria a chi vuole: 3:13; 3:126; 3:160; 8:10; 30:5.

9) Alleanza

Alleanza con i credenti: 5:55-56; 9:71.
 I miscredenti sono alleati gli uni degli altri: 8:73; 45:19.
 Alleanza vietata con:

- I credenti che non emigrano: 8:72.
- I politeisti: 3:118; 4:89; 4:139; 4:144; 8:72; 9:7; 58:22; 60:1; 60:13.
- A meno a di volere proteggersi di loro: 3:28.
- Gli ebrei ed i cristiani: 5:51.
- I genitori miscredenti: 9:23; 58:22.
- Gli ipocriti: 4:88-89; 4:139; 4:144.
- Coloro che si burlano delle parole di Dio: 5:57-58.
- Coloro che combattono l'islam e cacciano i musulmani delle loro case: 60:9.

Rottura del patto concluso con i politeisti: 8:58; 9:1; 9:7-12.
 Rompere il patto in caso di tradimento: 8:56-58; 9:12-13.
 Rispettare il patto fino al termine con i politeisti che non mancano alla loro parola e non aiutano gli altri ad attaccare i musulmani: 9:4.

10) Prigionieri e riscatto (asir; fidya)

Prendere prigionieri: 33:26.
 Uccidere il nemico prima della vittoria, non fare prigionieri e non accettare riscatto: 8:67-68.
 Incatenare i prigionieri dopo la vittoria: 47:4.
 Liberazione gratuita (*man*) o contro riscatto (*fidya*) dopo la fine della guerra: 47:4.
 Essere cortese con i prigionieri: 8:70.
 Offrire il cibo al prigioniero: 76:8.
 L'elemosina legale serve a liberare i prigionieri: 9:60.
 Divieto di prendere dei credenti come prigionieri per chiederne il riscatto: 2:85.

11) Immunità

Non combattere vicino alla moschea sacra eccetto quando si è attaccati: 2:191; 28:57; 29:67.

Non combattere nei quattro mesi sacri: 2:217; 5:2; 5:97; 9:2; 9:5 (versetto della sciabola); 9:36-37; 5:97.

- eccetto quando si è attaccati: 2:194; 2:217.

Trattare con equità i miscredenti non belligeranti: 60:8.

Salvacondotto (*aman*) per i politeisti che vogliono ascoltare la parola di Dio: 9:6.

12) Bottino di guerra (anfāl, ghana'im, fay')

Il bottino è lecito: 8:69.

Non rifiutare la pace ai convertiti per beneficiare dei bottini: 4:94.

Non tradire la fiducia (*ghalla*) nella ripartizione del bottino: 3:161.

Il bottino appartiene a Allah e al Profeta: 8:1.

Ripartizione del bottino fra varie categorie; 8:41; 59:6-10.

Quelli che rifiutano di partecipare alla guerra non hanno diritto al bottino: 48:15-21.

13) Migrazione verso la terra dell'islam

Migrare: 4:100; 9:100; 9:117; 16:41; 24:22; 29:26; 33:50; 59:8.

Emigrare e combattere: 2:218; 3:195; 8:72; 8:74-75; 9:20; 16:110; 22:58.

Non allearsi con i credenti che non emigrano: 4:89; 8:72.

Sostenere gli emigranti sulla via di Dio: 24:22; 59:8-9.

Gli emigrati non hanno diritto alla successione: 8:75; 33:6.

Emigrare dalla terra di miscredenza per sfuggire alla persecuzione: 4:97.

Sono esclusi del dovere di migrare gli uomini, le donne e i bambini incapaci: 4:98-99.

Asilo per le mogli musulmane dei miscredenti: 60:10.

Moglie di un musulmano che fugge presso i miscredenti: 60:11.

Coloro che portarono aiuto agli emigrati (*ansar*):

- Sono alleati agli emigrati: 8:72.
- Gli emigrati e coloro che li accolgono sono graditi da Dio: 9:100.
- Gli emigrati e coloro che li accolgono sono perdonati da Dio: 9:117.
- Gli emigrati e coloro che li accolgono hanno diritto al bottino di guerra: 59:8-9.

Bibliografia

Cominciamo con i libri di base sulle fondamenta del diritto, seguite dagli altri libri citati nel nostro libro. Questi libri generalmente non sono citati nelle note. Indichiamo per quanto possibile la data di decesso degli autori, secondo l'era cristiana, perché il lettore possa situarli nel tempo.

Per la trascrizione, vedere le osservazioni generali, al inizio del libro. Contrariamente a 'ayn (') iniziale, l'articolo definito (Al-) è preso in considerazione nella selezione alfabetica.

I. Libri contemporanei di base sui fondamenti del diritto

Abu-Naji, 'Abd-al-Salam Mahmud: Usul al-fiqh, Dar Awaya, Tripoli (Libia), 2002.

Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Tarikh al-madhahib al-islamiyyah, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, s.d.

Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Usul al-fiqh al-islami, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, s.d.

Al-Ashqar, 'Umar Sulayman 'Abd-Allah: Nadharat fi usul al-fiqh, Dar al-nafa'is, Amman, 1999.

Al-Birri, Zakariyya: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1980.

Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadan: Usul al-fiqh, mabahith al-kitab wal-sunnah, Matba'at Tarabin, Damasco, 1979-80.

Al-Darini, Fathi: Usul al-tashri' al-islami wa-manahij al-ijtihad bil-ra'y, Matba'at dar al-kitab, Damasco, 1976-77.

Al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf: Al-madkhal ila 'ulum usul al-fiqh, Dar Al-Shawwah, Riyad, 6^e edizione, 1995.

Al-Hakim, Muhammad Taqi-al-Din: Al-usul al-'ammah lil-fiqh al-muqaran, Al-majma' al-'ilmi li-ahl al-bayt, Qum, 1997.

Al-Jalidi, Sa'id Muhammad: Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, Al-sharikah al-'ammah lil-waraq wal-tiba'ah, s.l., 1998.

Al-Jidi, 'Umar: Al-Tashri' al-islami, usuluh wa-maqasiduh, Manshurat 'Aqqadh, Casablanca, 1987.

Al-Khudari, Muhammad (d. 1927): Usul al-fiqh, Al-maktabah al-tijariyyah al-kubra, il Cairo, 6^e edizione, 1969.

Al-Qattan, Manna': Tarikh al-tashri' al-islami, Maktabat Wahbah, il Cairo, 4^e edizione, 1989.

Al-Sayyid, Al-Tayyib Khudari: Buhuth fil-ijtihad fima la nas fih, Dar al-tiba'ah al-muhammadiyyah, il Cairo, 1978-79.

Al-Tantawi, Mahmud Muhammad: Usul al-fiqh al-islami, Kulliyyat shurtat Dubai, Dubai, 1990.

Al-Wazir, Ahmad Muhammad 'Ali: Al-mustafa fi usul al-fiqh, Dar al-fikr al-mu'asir, Beirut, 1996.

Al-Zalmi, Mustafa Ibrahim: Usul al-fiqh al-islami fi nasijih al-jadid, Kulliyyat Saddam lil-huquq, Bagdad, 1991.

Al-Zuhayli, Wahbah: Al-wasit fil-fiqh al-islami, Jami'at Dimashq, Damasco, 6^e edizione, 1996.

Al-Zuhayli, Wahbah: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-fikr, Damasco, 1986.

- Badran, Badran Abu-al-'Aynayn: Usul al-fiqh al-islami, Mu'assasat shabab al-jami'ah, Alessandria, 1979.
- Hallaf, 'Abd Al-Wahhab (d. 1956): Les fondements du droit musulman, trad. Claude Dabbak, Asma Godin et Mehrezia Labidi Maiza, Edizione Al-Qalam, Parigi, 1997.
- Hasab-Allah, 'Ali: Usul al-tashri' al-islami, Dar al-ma'arif, il Cairo, 1985.
- Hito, Muhammad Hasan: Al-wajiz fi usul al-tashri' al-islami, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 2^e edizione, 1984.
- Husayn, Ahmad Farraj; Al-Sariti, 'Abd-al-Wadud Muhammad: Usul al-fiqh al-islam, Mu'assasat al-thaqafah al-jami'iyyah, Alessandria, 1990.
- Ibrahim, Ibrahim 'Abd-al-Rahman: 'Ilm usul al-fiqh al-islami, Dar al-thaqafah, Amman, 1999.
- 'Id, Khalid 'Abd-Allah: Mabadi' al-tashri' al-islami, Sharikat al-hilal, Rabat, 1986.
- Imam, Muhammad Kamal-al-Din: Nadhariyyat al-fiqh fil-islam, Al-mu'assasah al-jami'iyyah, Beirut, 1998.
- Isma'il, 'Abd-al-Hamid Abu-al-Makarim: Al-adillah al-mukhtalaf fiha wa-atharuha fil-fiqh al-islami, Dar al-muslim, il Cairo, 1983.
- Khallaf, 'Abd-al-Wahhab (d. 1956): 'Ilm usul al-fiqh, Dar al-qalam, Kuwait, 17^e edizione, 1988.
- Khallaf, 'Abd-al-Wahhab (d. 1956): Masadir al-tashri' al-islami fima la nas fih, Dar al-qalam, Kuwait, 5^e edizione, 1982.
- Madkur, Muhammad Salam: Manahij al-ijtihad fil-islam, Matbu'at jami'at al-Kuwayt, Kuwait, réimpression, 1977.
- Madkur, Muhammad Salam: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1976.
- Mahjubi, Muhammad: Madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, Dar al-salam, Rabat, 2^e edizione, 1999.
- Matlub, 'Abd-al-Majid Mahmud: Usul al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 2^e edizione, 1992.
- Mu'awwad, 'Ali Muhammad; Al-Mawjud, 'Adil Ahmad 'Abd: Tarikh al-tashri' al-islami, dirasah fil-tashri' wa-tatawwurih wa-rijalih, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 2000.
- Musa, Muhammad Yusuf: Al-madkhal li-dirasat al-fiqh al-islami, Dar al-fikr, il Cairo, 1961.
- Musa, Musa 'Abd-al-'Aziz: Usul al-fiqh al-islami, Jami'at San'a', Sanaa, 1986.
- Qasim, Yusuf: Mabadi' al-fiqh al-islami, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1983.
- Riyad, Muhammad: Al-shari'ah al-islamiyyah kamal fil-din wa-tamam lil-ni'mah, Matba'at al-najah, Casablanca, 2000.
- Sarraj, Muhammad: Usul al-fiqh al-islami, Mansha'at al-ma'arif, Alessandria, 1998.
- Sayf, Muhammad Sinan: Usul al-fiqh al-islami, Maktabat al-jil al-jadid, Sanaa, 1997.
- Sha'ban, Zaki-al-Din: Usul al-fiqh al-islami, Manshurat jami'at Qaryunis, Benghazi, 4^e edizione, 1979.
- Shalabi, Muhammad Mustafa: Usul al-fiqh al-islami, Al-Dar al-jami'iyyah, Beirut, 4^e edizione, 1983.
- Zaydan, 'Abd-al-Karim: Al-madkhal li-dirasat al-shari'ah al-islamiyyah, Dar 'Umar Ibn-al-Khattab, Alessandria, 1969.
- Zaydan, 'Abd-al-Karim: Al-wajiz fi usul al-fiqh, Maktabat al-Quds, Mu'assasat al-risalah, Bagdad, Beirut, 6^e edizione, 1985.

II. Altri libri

- 'Abd-al-'Aziz, Zaynab: Tarjamat al-Qur'an ila ayn? Wajhan li-Jacques Berque, Al-Nahar, il Cairo, 3^e edizione, 2001.
- 'Abd-al-Bir, Muhammad Zaki: Taqnin usul al-fiqh, Maktabat dar al-turath, il Cairo, 1989.

- 'Abd-al-Karim, Fathi: Al-dawlah wal-siyadah fil-fiqh al-islami, Maktabat Wahbah, il Cairo, 1977.
- 'Abd-al-Nadhir, Muhsin: Mas'alat al-imamah wal-wad' fil-hadith 'ind al-firaq al-islamiyyah, Al-dar al-'arabiyyah lil-kitab, Tripoli et Tunis, 1983.
- 'Abd-al-Qadir Al-Jaza'iri, Muhammad (d. 1883): Tuhfat al-za'irin fi tarikh al-Jaza'ir wal-Amir 'Abd-al-Qadir, Dar al-yaqdhah al-'arabiyyah, Beirut, 1964.
- 'Abd-al-Rahim, Muhammad Kamil: Al-tartib al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim, 'Alam al-kutub, il Cairo, 1977.
- 'Abd-al-Rahman, Jalal-al-Din: Al-masalih al-mursalah wa-makanatuha fil-tashri', Dar al-kitab al-jami'i, il Cairo, 1983.
- 'Abduh, Muhammad (d. 1905): Tafsir al-manar, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1980.
- Abou Yousof Ya'koub (d. 798): Le Livre de l'impôt foncier (kitab al-kharadj), trad. et annoté par E. Fagnan, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Parigi, 1921.
- Abu-Da'ud (d. 888): Sunan Abu-Da'ud, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
- Abu-Isma'il, Salah: Al-shahadah, Dar al-i'tisam, il Cairo, 2^e edizione, 1984.
- Abu-'iz-al-Din, Najla: Al-duruz fil-tarikh, Dar al-'ilm lil-malayin, Beirut, 1985.
- Abu-Jayb, Sa'di: Mawsu'at al-ijma' fil-fiqh al-islami, Dar al-fikr, Damasco, 2^e edizione, 1984.
- Abu-Khzam, Anwar Fu'ad: Islam al-muwahhidin: al-madhab al-durzi fi waqi'ih al-islami wal-falsafi wal-tashri'i, Dar al-yamamah, Beirut, 1995.
- Abu-Sa'd, Muhammad Shita: Al-ijma' 'ind a'immat al-sunnah al-arba'ah, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1993.
- Abu-Shahbah, Muhammad: Al-madkhal li-dirasat al-Qur'an al-karim, Dar al-jil, Beirut, nouvelle edizione, 1992.
- Abu-Shahbah, Muhammad: Difa' 'an al-sunnah wa-rad shubah al-mustashriqin wal-kuttab al-mu'asirin, Majma' al-buhuth al-islamiyyah, Al-Azhar, il Cairo, 1985.
- Abu-Turabi, Jamil: Man hum al-muwahhidun al-duruz, Dar 'Ala-al-Din, Damasco, 1998.
- Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Al-'ilaqat al-duwaliyyah fil-islam, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, s.d.
- Abu-Zahrah, Muhammad (d. 1974): Al-imam Al-Sadiq, hayatuh wa-'asruh, ara'uh wa-fiqhuh, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, s.d.
- Ahmad Ibn-Hanbal (d. 855): Musnad Ahmad, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
- Ahmad, Hamad Ahmad: Nahwa qanun muwahhad lil-jiyush al-islamiyyah, Maktabat al-Malik Faysal al-islamiyyah, s.l., 1988.
- Al-Abyari, Ibrahim: Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah, Mu'assasat sijil al-'arab, s.l., 1984.
- Al-Ahadith al-qudsiyyah, Al-Majlis al-a'la lil-shu'un al-islamiyyah, il Cairo, 6^e edizione, 1986.
- Al-Ahdal, Hasan Muhammad Maqbuli: Mustalah al-hadith wa-rijaluh, Maktabat al-jil al-jadid, Sanaa, 1989.
- Al-'Alawani, Taha Jabir Fayyad: Adab al-ikhtilaf fil-islam, 5^a ed., Al-Ma'had al-'alami lil-fikr al-islami, Herdon (USA), 1992.
- Al-'Amili, Muhammad (d. 1692): Wasa'il al-shi'ah ila tahsil masa'il al-shari'ah, Al-maktabah al-islamiyyah, Téhéran, 1982.
- Al-'Amri, Nadya Sharif: Al-naskh fi dirasat al-usuliyyin, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 1985.
- Al-Ansari, Murtada (d. 1864): Al-taqiyyah, Dar al-Hadi, Beirut, 1992.
- Al-'Aris, 'Abd-Allah Mustafa: Al-adillah al-mutam'inah 'ala thubut al-naskh fil-kitab wal-Sunnah, Maktabat al-hayat, Beirut, 1980.
- Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: Al-islam al-siyasi, Sina lil-nashr, il Cairo, 1987.
- Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: Al-riba wal-fa'idah fil-islam, Sina lil-nashr, il Cairo, 1988.

Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: Al-shari'ah al-islamiyyah wal-qanun al-masri, dirasah muqaranah, Maktabat Madbuli, il Cairo, 1986.

Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id: Usul al-shari'ah, Sina lil-nashr, il Cairo, 3^e edizione, 1992.

Al-Ashmawy, Muhammad Sa'id: L'islamisme contre l'islam, trad. Richard Jacquemond en collaboration de Iman Farag et Raphael Costi, Ediziones la découverte, Parigi et Ediziones al-fikr, il Cairo, 1989.

Al-'Ayli, 'Abd-al-Hakim Hasan: Al-hurriyyat al-'ammah, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 1974.

Al-Bahnasawi, Salim: Al-islam la al-'ilmaniyyah, munadharah ma' Fu'ad Zakariyya, Dar al-da'wah, Kuwait, 1992.

Al-Bahnasawi, Salim: Al-Sunnah al-muftara 'alayha, Dar al-buhuth al-'ilmiyyah, Kuwait, 2^e edizione, 1981.

Al-Bandari, Muhammad: Al-tashayyu' bayn mafhum al-a'immah wal-mafhum al-farisi, Dar 'Ammar, Amman, 3^e edizione, 1999.

Al-Bukhari (d. 870): Sahih Al-Bukhari, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.

Al-Bundaq, Muhammad Salih: Al-mustashriqun wa-tarjamat al-Qur'an al-karim, Dar al-afaq al-jadidah, Beirut, 2^e edizione, 1983.

Al-Buti, Muhammad Sa'id: Dawabit al-maslahah fil-shari'ah al-islamiyyah, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 4^e edizione, 1982.

Al-Cadi Al-Nu'man (d. 974): Da'a'im al-islam, Dar al-adwa', Beirut, 1991.

Al-Cadi Al-Nu'man (d. 974): Ikhtilaf usul al-fiqh, Dar al-Andalus, Beirut, 1983.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Circoncision masculine, circoncision féminine, débat religieux, médical, social et juridique, L'Harmattan, Parigi, 2001.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Droit familial des pays arabes, statut personnel et fondamentalisme musulman, in: Praxis juridique et religion, 5.1.1988, p. 3-42.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Étude sur le droit pénal musulman, polycopié, Institut suisse de droit comparé, Losanna, 1985.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Le secret entre droit et religion: La dissimulation (taqiyyah) chez les sciiti et les druzi, in: Les secrets et le droit, Schulthess, Zurich, 2004, p. 27-60.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L'enseignement religieux en Égypte: Statut juridique et pratique, in: Praxis juridique et religion, 6.1.1989, p. 10-41.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Les interdits alimentaires chez les juifs, les chrétiens et les musulmans, in: <http://groups.yahoo.com/group/sami/>.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Les musulmans en Occident entre droits et devoirs, L'Harmattan, Parigi, 2001.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Les musulmans face aux droits de l'homme: religion, droit et politique, étude et documents, Winkler, Bochum, 1994.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: Liberté religieuse et apostasie dans l'islam, in: Praxis juridique et religion, 3.1.1986, p. 43-76.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L'impact de la religion sur l'ordre juridique, cas de l'Égypte, non-musulmans en pays d'islam, Ediziones universitaires, Fribourg, 1979.

Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami Awad: L'institution du mufti et de sa fatwa/décision en islam, in: Praxis juridique et religion, 7.2.1990, p. 125-148.

Al-Dhahabi, Muhammad Husayn: Al-Tafsir wal-mufasssirun, Maktabat Wahbah, il Cairo, 1985.

Al-Dib, Muhammad 'Abd-al-Rahim: Al-hiyal fil-qanun al-madani, dirasah muqaranah bil-fiqh al-islami, Dar al-jami'ah al-jadidah, Alessandria, 1997.

Al-Fadli, 'Abd-al-Hadi: Al-madhhab al-imami, in: Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadi, Beirut, 1998, p. 7-191.

Al-Farfur, Muhammad 'Abd-al-Latif Salih: *Nadhariyyat al-istihsan fil-tashri' al-islami wa-silatuha bil-masalih al-mursalat*, Dar Dimashq, Damasco, 1987.

Al-fatawa al-hindiyyah (1664-1672), *Dar ihya' al-turath al-'arabi*, Beirut, 3^e edizione, 1980.

Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah, Wazarat al-awqaf, il Cairo.

Al-Ghazali, Abu-Hamid (d. 1111): *Fada'ih al-batiniyyah*, Al-Dar al-qawmiyyah, il Cairo, 1964.

Al-Ghazali, Abu-Hamid (d. 1111): *Ihya' 'ulum al-din*, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1976.

Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): *Durus qur'aniyyah*, vol. 2: *Al-Qur'an wal-Kitab*, tome 2: *Atwar al-da'awah al-qur'aniyyah*, Al-maktabah al-bulusiyyah, Beirut, 2^e edizione, 1986.

Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): *Durus qur'aniyyah: Bay'at al-Qur'an al-kitabiyyah*, Al-maktabah al-bulusiyyah, Beirut, 2^e edizione, 1982.

Al-Haddad, Yusuf Durrah (d. 1979): *Durus qur'aniyyah: Mu'jizat al-Qur'an*, in: <http://www.muhammadanism.org/haddad/quran/p000.htm>.

Al-Hafni, 'Abd-al-Mun'im: *Mawsu'at al-Qur'an al-'adhim*, Madbuli, il Cairo, 2004.

Al-Hamawi, Usamah: *Al-madhab al-hanbali*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq*, Al-Ghadi, Beirut, 1998, p. 563-619.

Al-Hariri, Abu-Musa: *'Alam al-mu'jizat, bahth fi tarikh al-Qur'an*, Diyar 'Aql, 1986.

Al-Haythami: *Kashf al-astar 'an zawa'id musnad Al-Bazzar 'ala al-kutub al-sittah*, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 2^e edizione, 1404 h.

Al-Huwaydi, Fihmi: *Iran min al-dakhil*, Markaz al-Ahram, il Cairo, 1991.

'Ali, 'Abd-al-Jalil Muhammad: *Mabda' al-mashru'iyyah fil-nidham al-islami wal-andhimah al-qanuniyyah al-mu'asirah*, 'Alam al-kutub, il Cairo, 1984.

Al-'Imadi, Hamid Ibn-'Ali: *Salah al-'alam bi-ifta' al-'alim*, Amman, Dar 'Ammar, 1988.

Al-Jabri, 'Abd-al-Mit'al Muhammad: *Al-nasikh wal-mansukh bayn al-thabat wal-nafi*, Maktabat Wahbah, il Cairo, 2^e edizione, 1987.

Al-Jahidh (d. 868): *Kitab al-taj fi akhlaq al-muluk*, Al-sharikah al-lubnaniyyah lil-kitab, Beirut, 1970.

Al-Jamili, 'Abd-Allah: *Badhl al-majhud fi ithbat mushabihat al-rafidah lil-yahud*, Maktabat al-ghuraba al-athariyyah, Medina, 1414 h.

Al-Jassas (d. 981): *Ahkam al-Qur'an*, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut, réimpression de l'edizione de 1325 h.

Al-Jassas (d. 981): *Al-ijma'*, *dirasah fi fikratih min khilal tahqiq bab al-ijma'*, *tahqiq wa-dirasah Zuhayr Shafiq Kabbi*, Dar al-muntakhab al-'arabi, Beirut, 1993.

Al-Jassas (d. 981): *Kitab al-hiyal wal-maharij*, édité avec introduction et traduction en allemand par Joseph Schacht sous le titre: *Das Kitab al-hiyal wal-maharig des Abu Bakr Ahmad ibn 'Umar ibn Muhair as-Saibani al-Hassaf*, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaie, Hannover, 1923.

Al-Jaza'iri, Abu-Bakr Jabir: *I'lam al-anam bi-hukm al-hijrah fil-islam*, *Rasa'il Al-Jaza'iri*, Maktabat Linah, Damanhur, 3^e edizione, 1995, p. 711-729.

Al-Jaza'iri, Muhammad 'Abd-al-Karim: *Muqaddimah fi 'ulum al-Qur'an wa-'ulum al-tafsir*, *Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah*, Tripoli (Libia), 2002.

Al-Jaza'iri, Muhammad Ibn 'Abd-al-Karim: *Tabdil al-jinsiyyah riddah wa-khiyanah*, s.e., s.l., 2^e edizione, 1993.

Al-Jaza'iri, Muhammad Sakhal: *Al-madhab al-maliki*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah, tarikh wa-tawthiq*, Al-Ghadi, Beirut, 1998, p. 369-486.

Al-Jazari, Ibn-al-Razzaz (d. 1205): *Kitab fi ma'rifat al-hiyal al-handasiyyah*, traduit en anglais par Donald R. Hill: *The book of knowledge of ingenious mechanical devices*, Dordrecht, D. Reidel, 1974.

- Al-Jurjani (d. 1413): *Al-ta'rifat*, Dar al-kitab al-masri, il Cairo et Dar al-kitab al-lubnani, Beirut, 1990.
- Al-Khaldi, Mahmud: *Naqd al-nidham al-dimuqrati*, Dar al-Jalil et Maktabat al-Muhtasib, Beirut et Amman, 1984.
- Al-Khatib, Ahmad Ibn-'Ali Ibn-Thabit: *Kitab al-faqih wal-mutafaqqih*, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 2^e edizione, 1980.
- Al-Khatib, Muhammad Ahmad: *Al-harakat al-batiniyyah fil-'alam al-islami: 'aqa'iduha wa-hukm al-islam fiha*, Maktabat al-Aqsa, Amman, 1984.
- Al-Khatib, Muhammad Ahmad: *'Aqidat al-duruz: 'ard wa-naqd*, Dar 'alam al-kutub, Riyad, 3^e edizione, 1989.
- Al-Khatib, Muhammad 'Ajjaj: *Al-wajiz fi 'ulum al-hadith wa-nususih*, Al-matba'at al-jadidah, Damasco, 1978-79.
- Al-Khayyat, 'Abd-al-'Aziz: *Nadhariyyat al-'urf*, Maktabat al-Aqsa, Amman, 1977.
- Al-Khudari, Muhammad (d. 1927): *Tarikh al-tashri' al-islami*, Al-matba'ah al-tijariyyah al-kubra, il Cairo, 8^e edizione, 1967.
- Al-Khumeini (d. 1989): *Al-hukumah al-islamiyyah*, Dar al-tali'ah, Beirut, 1979.
- Al-Khumeini (d. 1989): *Al-makasib al-muharramah*, Matba'at Mahr, Qum, 1381 h.
- Al-Khumeini (d. 1989): *Kashf al-asrar*, trad. Muhammad Al-Bandari, Dar 'Ammar, Amman, 3^e edizione, 1988.
- Al-Kurdi, Ahmad Al-Hijji: *Al-madkhal al-fiqhi: al-qawa'id al-kulliyyah wal-mu'ayyidat al-shar'iyyah*, Jami'at Dimashq, 7^e edizione, 1994-1995.
- Al-Lankarani, Muhammad Jawwad: *Risalah fil-taqiyyah*, in: <http://www.lankarani.org/Arabic/najlehi/taqiye/taqiye.html>.
- Al-Luwayhiq, Jamil Habib: *Al-tashabbuh al-munha 'anh fil-fiqh al-islami*, Dar al-Andalus, Jeddah, 1999.
- Al-Mahdawi, Mustafa Kamal: *Al-Bayan bil-Qur'an*, Al-dar al-jamahiriyyah, Misratah et Dar al-afaq al-jadidah, Casablanca, 1990.
- Al-Mahmasani, Subhi: *Arkan huquq al-insan, baht muqaran fil-shari'ah al-islamiyyah wal-qawanin al-hadithah*, Dar al-'ilm lil-malayin, Beirut, 1979.
- Al-Masri, Nash'at: *Al-ahadith al-qudsiyyah*, Al-mukhtar al-islami, il Cairo, 1985.
- Al-Masri, Sana': *Khalf al-hijab: mawqif al-jama'ah al-islamiyyah min qadiyyat al-mar'ah*, Sina lil-nashr, il Cairo, 1989.
- Al-Masri, Zakariyya 'Abd-al-Razzaq: *Ma'rifat 'ilm al-khilaf al-fiqhi qantarrah ila tahqiq al-wifaq al-islami*, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 1990.
- Al-Mawdudi, Abu-al-A'la (d. 1997): *Al-islam fi muwajahat al-tahaddiyat al-mu'asirah*, Dar al-qalam, Kuwait, 2^e edizione, 1978.
- Al-Mawsu'ah al-fiqhiyyah, vol. 13, Wazarat al-awqaf, Kuwait, 2^a ed., 1988.
- Al-mawsu'ah al-qur'aniyyah al-mutakhassisah, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2003.
- Al-Mazid, Salih Muhammad Al-Fahd: *Tahqiq al-sun'ah fi bayan ahkam al-qur'ah*, Matba'at al-madani, il Cairo, 1992.
- Al-Muntadhiri, Husayn 'Ali: *Dirasat fi wilayat faqih*, Al-markaz al-'alami lil-dirasat al-islamiyyah, Qum, 1988.
- Al-Mutlaq, 'Abd-Allah Ibn-Muhammad: *Kitabat al-Qur'an al-karim bi-khat bryille lil-makfufin*, in: *Majallat al-buhuth al-islamiyyah*, no 66, 2002, p. 337-362.
- Al-Nadawi, 'Ali Ahmad: *Al-qawa'id al-fiqhiyyah*, Dar al-qalam, Damasco, 1986.
- Al-Nadim, Nashrat Markaz al-Nadim lil-'ilaj wal-ta'hil al-nafsi, il Cairo, 1997.

Al-nadwah al-duwaliyyah hawl tarjamat ma'ani al-Qur'an al-karim, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah, Tripoli (Libia), 2002.

Al-Nasa'i (d. 915): Sunan Al-Nasa'i, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.

Al-Nawawi (1277): Adab al-fatwa wal-mufti wal-mustafti, Damasco, Dar al-fikr, 1988.

Al-Nimr, 'Abd-al-Mun'im: Al-shi'ah, al-mahdi, al-duruz: tarikh wa-watha'iq, Maktabat al-turath al-islami, il Cairo, 4^e edizione, 1988.

Al-Nimr, 'Abd-al-Mun'im: 'Ilm al-tafsir, Dar al-kitab al-masri, Dar al-kutub al-islamiyyah et Dar al-kitab al-lubnani, il Cairo et Beirut, 1985.

Al-Qalqili, 'Abd-Allah: Al-fatawa al-urduniyyah, qism al-ta'amul ma' al-'aduw wa-ahkam al-Jihad, Al-maktab al-islami, Beirut, 1967.

Al-qanun al-madani, Majmu'at al-a'mal al-tahdiriyyah, Wazarat al-'adl, Dar al-kitab al-'arabi, il Cairo, 1950.

Al-Qaradawi, Yusuf: Al-fatwa bayn al-indibat wal-tasayyub, Dar al-sahwah, il Cairo, 1988.

Al-Qaradawi, Yusuf: Al-islam wal-'ilmaniyyah wajhan li-wajh, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 3^e edizione, 1992.

Al-Qaradawi, Yusuf: Awlawiyyat al-harakah al-islamiyyah fil-marhalah al-qadimah, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 13^e edizione, 1992.

Al-Qaradawi, Yusuf: Fi fiqh al-awlawiyyat, dirasah jadidah fi daw' al-Qur'an wal-Sunnah, Maktabat Wahbah, il Cairo, 2^e edizione, 1996.

Al-Qaradawi, Yusuf: Hajatuna ila fiqh al-awlawiyyat sur son site: <http://www.qaradawi.net/>.

Al-Qaradawi, Yusuf: Min huda al-islam, fatawa mu'asirah, Dar al-qalam, Kuwait, 3^e edizione, 1987.

Al-Qari, Ahmad Ibn 'Abd-Allah (d. 1940): Majallat al-ahkam al-shar'iyyah, dirasat wa-tahqiq 'Abd-al-Wahhab Abu-Sulayman et Muhammad Ibrahim Ahmad 'Ali, Tuhama, Riyad, 1981.

Al-Qasimi, Jamal-al-Din: Al-fatwa fil-islam, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1986.

Al-Qazwini, Abu-Hatim: Kitab al-hiyal fil-fiqh, édité avec introduction et traduction en allemand par Joseph Schacht sous le titre: Das kitab al-hiyal fil-fiqh (Buch der Rechtskniffe) des Abu Hatim Mahmud al-Hasan Al-Qazuini, Hannover, Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1924.

Al-Qurtubi (1272): Al-jami' li-ahkam al-Qur'an, Al-hay'ah al-masriyyah al-'ammah lil-kitab, il Cairo, 1987.

Al-Razi (d. 1209): Al-tafsir al-kabir, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beirut, 3^e edizione, s.d.

Al-Sa'di, Jamil Ibn-Khamis: Qamus al-shari'ah, Wazrat al-turath al-qawmi wal-thaqafah, Oman, 1984.

Al-Saffar, Ibtisam Marhun: Mu'jam al-dirasat al-qur'aniyyah, Matabi' Jami'at Al-Muwsil, Mousol, 1984.

Al-Salih, Subhi: Mabath fi 'ulum al-Qur'an, Dar al-'ilm lil-malayin, Beirut, 17^e edizione, 1988.

Al-Salusi, 'Ali Ahmad: 'Aqidat al-imamah fil-fiqh al-gia'fari wa-usuluh, Al-mu'assasah al-'arabiyyah, il Cairo, 2^e edizione, 1982.

Al-Salusi, 'Ali Ahmad: Athar al-imamah 'ind al-shi'ah al-ithna 'ashar, Dar al-i'tisam, il Cairo, 1987.

Al-Samirra'i, Yunis Al-Sheikh Ibrahim: Al-ahadith al-qudsiyyah, Maktabat al-sharq al-jadid, Bagdad, 2^e edizione, 1988.

Al-Samman, Nabil: Hamazat shaytaniyyah wa-Salman Rushdie, Dar 'Ammar, Amman, 1989.

Al-Sanhuri, 'Abd-al-Razzaq (d. 1971): Al-wasit fi sharh al-qanun al-madani, vol. I, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 3^e edizione, 1981.

Al-Saqqa, Ahmad Hijazi: La naskh fil-Qur'an, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 1978.

Al-Sarakhsi (d. 1090): Kitab al-mabsut, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1986.

- Al-Sarakhsi (d. 1090): Sharh kitab al-siyar al-kabir li-Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Shaybani, Ma'had al-makhtutat bi-jami'at al-duwal al-'arabiyyah, il Cairo, 1971.
- Al-Sarhan, Muhyi Hilal: Al-qawa'id al-fiqhiyyah wa-dawruha fi ithra' al-tashri'at al-hadithah, Matba'at arkan, Bagdad, 1986-87.
- Al-Shafi'i (d. 820): Al-Risalah, éditée par Ahmad Muhammad Shakir, Dar al-turath, il Cairo, 2^e edizione, 1979.
- Al-Shafi'i (d. 820): Kitab al-um, Dar al-fikr, Beirut, 1980.
- Al-Sha'rawi, Muhammad Mitwalli (d. 1998): Qadaya islamiyyah, Dar al-shuruq, Beirut et il Cairo, 1977.
- Al-Shawkani, Muhammad (d. 1834): Fath al-qadir al-jami' bayn fannay al-riwayah wal-dirayah min 'ilm al-tafsir, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1979.
- Al-Shaybani, Ahmad Ibn-'Amru (d. 900): Kitab al-hiyal wal-makharij, édité par Joseph Schacht, Georg Olms, Hildesheim, 1968 (reprint de sa thèse publiée en 1923).
- Al-Shinnawi, Sa'd Muhammad: Mada al-hajah lil-akhdh bi-nadhariyyat al-masalih al-mursalah fil-fiqh al-islami, s.e., s.l., 2^e edizione, 1981.
- Al-Shuwayki, Muhammad: Al-ijma' al-mu'tabar, Matba'at al-amal, Gerusalemme, 1990.
- Al-siyasah wal-hilah 'ind al-'arab: raqa'iq al-hilal fi daqa'iq al-hiyal, s.a., édité par René R. Khawam, Dar Al-Saqi, Londra, 1988.
- Al-Subhani, Gia'far: Mafahim al-Qur'an, vol. 4, Dar al-adwa', Beirut, 2^e edizione, 1986.
- Al-Suyuti (d. 1505): Al-itqan fi 'ulum al-Qur'an, Al-maktabah al-thaqafiyyah, Beirut, 1973.
- Al-Suyuti (d. 1505): Asbab al-nuzul, en marge de Qur'an Karim, Dar al-Rashid, Damasco, et Mu'assasat al-iman, Beirut, 1984.
- Al-Tabari (d. 923): Tafsir, Dar al-fikr, Beirut, 1978.
- Al-Tabari (d. 923): Tarikh Al-Tabari, 'Iz-al-Din, Beirut, 3^e edizione, 1992.
- Al-Tammimi, As'ad: Zawal Isra'il hatmiyyah qur'aniyyah, Al-Mukhtar al-islami, il Cairo, s.d.
- Al-taqiyyah fil-fikr al-islami, Markaz al-risalah, Silsilat al-kutub al-'aqa'idiyyah, markaz al-abhath al-'aqa'idiyyah, in: www.aqaed.com/shialib/books/02/taqya.
- Al-Tirmidhi (d. 892): Jami' Al-Tirmidhi, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
- Al-Tubrusi (d. 1153): Tafsir jawami' al-jami', Intisharat Danishkah, Téhéran, 1989.
- Al-Tufi (d. 1316): Risalah fi ri'ayat al-maslahah, Al-Dar al-masriyyah al-lubnaniyyah, il Cairo, 1993.
- Al-Wa'i, Tawfiq Yusuf: Al-bid'ah wal-masalih al-mursalah, Dar al-turath, Kuwait, 1984.
- Al-Wansharisi (d. 1508): Al-mi'yar al-mu'rib wal-jami' al-mujrib 'an fatawa ahl Afriqya wal-Andalus wal-Maghrib, Wazarat al-awqaf, Rabat, 1981.
- Al-Wazani, Muhammad Al-Mahdi (d. 1923): Al-nawazil al-sughra al-musammah al-minah al-samiyyah fil-nawazil al-fiqhiyyah, Wazarat al-awqaf, Rabat, 1992.
- 'Alyah, Samir: Al-qada' wal-'urf fil-islam, Al-mu'assasah al-jami'iyyah, Beirut, 1986.
- Al-Yubi, Muhammad Sa'd: Maqasid al-shari'ah al-islamiyyah wa-'ilaqatuha bil-adillah al-shar'iyyah, Dar al-hijrah, Riyad, 1998.
- Al-Zarqa', Ahmad Muhammad: Sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah, Dar al-qalam, Damasco, 2^e edizione, 1989.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad: Al-istislah wal-masalih al-mursalah fil-shari'ah al-islamiyyah wa-usul fiqhiha, Dar al-qalam, Damasco, 1988.
- Al-Zarqa', Mustafa Ahmad: Mashru' qanun al-ahwal al-shakhsiyyah al-muwahhad lil-iqlimayn al-masri wal-suri, Dar al-qalam, Damasco et Al-Dar al-shamiyyah, Beirut, 1996.

- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd-al-'Azim: *Manahil al-'urfan fi 'ulum al-Qur'an*, Dar al-kitab al-masri, il Cairo et Dar al-kitab al-lubnani, Beirut, s.d..
- Al-Zuhayli, Wahbah: *Al-madhhab al-shafi'i*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah*, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadir, Beirut, 1998, p. 487-562.
- Al-Zuhayli, Wahbah: *Athar al-harb fil-fiqh al-islami*, Dar al-fikr, Damasco, 1983.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed: *Toward an islamic reformation, civil liberties, human rights, and international law*, Syracuse university press, Syracuse N. Y. 1990.
- Asbindari, 'Abd-al-Rahman 'Umar Muhammad: *Kitabat al-Qur'an al-karim fil-'ahd al-makki*, ISESCO, Rabat, 2002.
- 'Atawi, Fathiyyah Mustafa: *Al-taqiyyah fil-fikr al-islami al-shi'i*, Al-Dar al-islamiyyah, Beirut, 1993.
- 'Atiyyah, Salih Muhammad Salih: *Rasm al-mushaf, ihsha' wa-dirasah*, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah, Tripoli (Libia), 2002.
- Azzi, Joseph: *Entre la raison et le Prophète: essai sur la religion des druzi*, Jacques Bertoin, Parigi, 1992.
- Badawi, 'Abd-al-Rahman: *Min tarikh al-ilhad fil-islam*, Dar Sina lil-nashr, il Cairo, 2^e edizione, 1993.
- Badran, Mohammed: *Korrekturen am Koran*, CODE das andere deutsche Nachrichtenmagazin, no 10, octobre 1991, p. 40-41.
- Bagby, Ihsan Abdul-Wajid: *Utility in classical islamic law: the concept of maslahah in usul al-fiqh*, University Microfilm international, Michigan, 1986.
- Baz, Salim Rustum; *Sharh al-majallah*, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beirut, 3^e edizione, s.d.
- Bernard, Marie: *L'accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'islam d'après Abu l-Husayn Al-Basri*, Vrin, Parigi, 1970.
- Bernard-Maugiron, Nathalie: *Le politique à l'épreuve du judiciaire: la justice constitutionnelle égyptienne*, Bruylant, Bruxelles, 2003.
- Bibbia di Gerusalemme, sito: <http://web.tiscali.it/santostefano/edicola/download.htm>.
- Bible de Jérusalem, Ediziones du Cerf, Parigi, 1984.
- Bint-al-Shati': *Qira'ah fi watha'iq al-baha'iyyah*, Markaz al-Ahram, il Cairo, 1986.
- Blachère, Régis: *Introduction au Coran*, Maisonneuve et Larose, Parigi, 1977.
- Blanc, François-Paul: *Le droit musulman*, Dalloz, Parigi, 1995.
- Bleuchot, Hervé: *Droit musulman, tome I, Histoire*, Presse universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2000.
- Bleuchot, Hervé: *Droit musulman, tome II, Fondements, culte, droit public et mixte*, Presse universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2002.
- Bucaille, Maurice et Talbi, Mohamed: *Réflexions sur le Coran*, Ediziones Seghers, Parigi, 1989.
- Bucaille, Maurice: *La Bible, le Coran et la science: les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Seghers, Parigi, 14^e edizione, 1989.
- Buhayri, Muhammad 'Abd-al-Wahhab: *Al-hiyal fil-shari'ah al-islamiyyah*, Matba'at al-sa'adah, il Cairo, 1974.
- Cardaillac, Louis: *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique 1492-1640*, Librairie Klincksieck, Parigi, 1977.
- Catéchisme des druzi: *ta'lim al-din al-durzi*, edizione bilingue publiée par Anwar Yassyn, traduite par Karl Leprestre, Esoterikos, Parigi, 1985.
- Charfi, Abdelmajid: *Al-islam bayn al-risalah wal-tarikh*, Dar al-Tali'ah, Beirut, 2001.
- Charfi, Abdelmajid: *Al-islam wal-hadathah*, Al-dar al-tunisiyyah lil-nashr, Tunis, 1991.

- Charfi, Abdelmajid: L'islam entre le message et l'histoire, trad. André Ferré, Albin Michel, Parigi, 2004.
- Charfi, Mohamed: Al-islam wal-hurriyyah, al-iltibas al-tarikhi, Dar al-junub, Tunis, 2002.
- Charfi, Mohamed: Islam et liberté, le malentendu historique, Albin Michel, Parigi, 1998.
- Charles, Raymond: Le droit musulman, Que sais-je? PUF, Parigi, 1982.
- Chehata, Chafik: Droit musulman, application au Proche-Orient, Dalloz, Parigi, 1970.
- Chrétien, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale: de la convergence à l'expulsion, Cerf, Parigi, 1994.
- Code civil turc, edizione Rizzo, Galata, Constantinople, 1928.
- Conseil européen des fatwa et de la recherche: Recueil de fatwa, avis juridiques concernant les musulmans d'Europe, série no 1, Tawhid, Lyon, 2002.
- Constitution de la République islamique de l'Iran, s.e., s.l., 1980.
- Coran, trad. par Si Hamza Boubakeur, Fayard, Parigi, 3^e edizione, 1985.
- Cornu, Gérard: Linguistique juridique, Montchrestien, Parigi, 1990.
- Dalil al-muslim fi bilad al-ghurbah, Dar al-ta'aruf lil-matbu'at, Beirut, 1990.
- Da'ud, Ahmad Muhammad 'Ali: 'Ulum al-Qur'an wal-hadith, Dar al-bashir, Amman, 1984.
- De Sacy, Silvestre: Exposé de la religion des druzi, 1838, réimpression: Librairie Orient, Parigi et Hakkert, Amsterdam, 1964.
- De Waël, Henri: Le droit musulman, nature et évolution, C.H.E.A.M., Parigi, 1989.
- Despagne, Pierre: Israël, an 40: 1948-1988, Maison de la Bible, Genève et Parigi, 1988.
- Despagne, Pierre: Le Moyen-Orient et les choses qui doivent arriver bientôt, chez l'auteur, Cosne-sur-Loire, 7^e edizione, 1981.
- Dictionnaire de droit canonique, 1984, sous la direction de R. Naz Letouzey & Ane, Paris, vol. 4, tome 1, 1984.
- Encyclopédie de l'islam, Brill, Leiden et Maisonneuve-Larose, Parigi, Nouvelle edizione, [1975-].
- Évangile de Barnabé, recherches sur la composition et l'origine par Luigi Cirillo, texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux, Beauchesne, Parigi, 1977.
- Fatawa al-lajnah al-da'imah lil-buhuth al-'ilmiyyah wal-ifta', Dar al-'asimah, Riyad, 1996.
- Fawzi, Mahmud: Mafhum al-taqiyyah fil-islam, Mu'assasat al-wafa, Beirut, 1985.
- Frayj, 'Ali 'Umar: Al-shi'ah fil-tasawwur al-islami, Dar 'Ammar, Amman, 1985.
- Gaius (d. v. 180): Institutes, texte établi et traduit par Julien Reinach, 2^e tirage, Les Belles Lettres, Parigi, 1965.
- Gharizi, Wafiq: Mu'anat al-muwahhidin al-duruz fil-aradi al-muhtallah, Dar al-katib, Beirut, 1984.
- Ghurab, Mahmud 'Abd-al-Hamid: Ahkam islamiyyah idanah lil-qawanin al-wad'iyyah, Dar al-i'tisam, il Cairo, 1986.
- Gilliot, Claude: Le Coran: trois traductions récentes, in: Studia islamica, vol. LXXV, 1992, p. 159-177.
- Hal lil-qanun al-rumi ta'thir 'ala al-fiqh al-islami? Majmu'at dirasat, Dar al-buhuth al-'ilmiyyah, Beirut, 1973.
- Hallaq, Wael Bahjat: The gate of ijtihad: a study in islamic legal history, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1989.
- Hamad, Ghanim Qadduri: Rasm al-mushaf, dirasah lughawiyyah tarikhiyyah, Al-lajnah al-wataniyyah lil-ihthaf bi-matla' al-qarn al-khamis 'ashar al-hijri, s.l., 1982.
- Hamdan, Nadhir: Al-muwatta'at lil-imam Malik, Dar al-qalam, Damasco et Al-Dar al-shamiyyah, Beirut, 1992.

- Hamidullah, Muhammad (d. 2002): Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des khalifes orthodoxes, Maisonneuve, Parigi, 1935.
- Hamidullah, Muhammad (d. 2002): Le Saint Coran, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 12^e edizione, 1986.
- Hamidullah, Muhammad (d. 2002): Majmu'at al-watha'iq al-siyasiyyah lil-'ahd al-nabawi wal-khilafah al-rashidah, Dar al-nafa'is, Beirut, 5^e edizione, 1985.
- Hammud, Muhammad Jamil: Al-fawa'id al-bahiyyah fi sharh 'aqa'id al-imamiyyah, Mu'assasat al-A'lami lil-matbu'at, Beirut, 2^e edizione, 2001.
- Hamzah, Mahmud: Al-fara'id al-bahiyyah fil-qawa'id wal-fawa'id al-fiqhiyyah, Dar al-fikr, Damasco, 1986.
- Hamzah, Muhammad: Dirasat al-ahkam wal-naskh fil-Qur'an al-karim, Dar Qaybah, Damasco, s.d.
- Hasan, Dib 'Ali: Ad'iyah al-nubuwwah 'abr al-tarikh, Al-Hikmah, Damasco, 1996.
- Hassan, Husayn Hamid: Fiqh al-maslahah wa-tatbiqatuh al-mu'asirah, Al-bank al-islami lil-tanmiyah, Jaddah, 1993.
- Hassan, Hussein Hamid: Jurisprudence of Maslaha and its contemporary applications, Islamic development bank, Jeddah, 1994.
- Haydar, 'Ali: Durar al-hukkam fi sharh majallat al-ahkam, trad. du turc par Fihmi Al-Husayni, Maktabat al-nahdah, Beirut, s.d.
- Hizb al-tahrir: Muqaddimat al-dustur aw al-asbab al-muwgibah lah, s.e., s.l., 1963.
- Hunter, W. W.: The Indian Musalmans, are they bound in conscience to rebel against the Queen? Réimpression de l'edizione de 1871, Premier Book House, Lahore, 1974.
- Husayn, Ahmad Faraj: Hijjiyyat al-masalih al-mursalah fi istinbat al-ahkam al-shar'iyyah, Mu'assasat al-thaqafah al-jami'iyyah, Alessandria, 1982.
- Husayn, Taha (d. 1973): Fil-adab al-jahili, Dar al-ma'arif, il Cairo, 12^e edizione, 1977.
- Husayn, Taha (d. 1973): Fil-sh'ir al-jahili, Dar al-kutub al-masriyyah, il Cairo, 1926, réimpression in: Majallat Al-Qahirah, no 159, février 1996, p. 389-449.
- Husni, Mahmud Najib: Sharh qanun al-'uqubat, al-qism al-'am, Matba'at jami'at al-Qahirah, il Cairo, 4^e edizione, 1977.
- Ibn-'Abidin, Muhammad Amin (d. 1836): Rad al-muhtar 'ala al-dur al-mukhtar, Dar ihya' al-turath al-'arabi, Beirut, 2^e edizione, 1987.
- Ibn-al-Mundhir: Al-ijma', Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1985.
- Ibn-al-Salah, 'Uthman Ibn 'Abd-al-Rahman (d. 1245): Adab al-mufti wal-mustafti, Maktabat al-'ulum wal-hikam et 'Alam al-kutub, s.l., 1986.
- Ibn-Battah, 'Ubayd-Allah (d. 997): Ibtal al-hiyal, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 1996.
- Ibn-Hajar (d. 1449): Fath al-bari bi-sharh sahih al-imam Al-Bukhari, Idarat al-buhuth al-'ilmiyyah, Riyad, s.d.
- Ibn-Hazm (d. 1064): Ma'rifat al-nasikh wal-mansukh, en marge de Tafsir al-Qur'an al-'adhim lil-imamayn Al-Jalalayn, Matba'at Al-Halabi, il Cairo, 1342 h.
- Ibn-Ibrahim, Muhammad: Al-hiyal al-fiqhiyyah fil-mu'amalat al-maliyyah, Al-dar al-'arabiyyah lil-kitab, Tunis, 1983.
- Ibn-Kathir, Isma'il (d. 1373): Tafsir al-Qur'an al-'adhim, Dar al-ma'rifah, Beirut, 1980.
- Ibn-Khaldoun (d. 1406): Discours sur l'histoire universelle, trad. Monteil, Impr. catholique, Beirut, 1967.
- Ibn-Khaldun (d. 1406): Muqaddimat Ibn-Khaldun, Matba'at Ibn-Shaqrun, il Cairo, s.d..
- Ibn-Majah (d. 886): Sunan Ibn-Majah, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
- Ibn-Nujaym (d. 1563): Al-ashbah wal-nadha'ir, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1980.

- Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351): Ighathat al-lahfan min masa'id al-shaytan, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 1994.
- Ibn-Qayyim Al-Jawziyyah (d. 1351): I'lam al-muwaqqi'in 'an Rab al-'alamin, Maktabat Ibn-Taymiyyah, il Cairo, vol. 4, 1989.
- Ibn-Qudamah (d. 1223): Al-mughni, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut, 1983.
- Ibn-Rochd (Averroè, d. 1198): Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, trad. Léon Gauthier, Vrin, Parigi, 1983.
- Ibn-Rushd (Averroè, d. 1198): Bidayat al-mujtahid wa-nihayat al-muqtasid, Dar al-kutub al-'ilmiyyah, Beirut, 1996.
- Ibn-Rushd (Averroè, d. 1198): Bidayat al-mujtahid, trad. anglaise par Nyazee et Rauf, Center for Muslim contribution to civilisation, Garnet Publishing, Reading (UK), 1994.
- Ibn-Rushd (d. 1126): Kitab al-muqaddimat al-mumahhidat, Dar Sadir, Beirut, s.d..
- Ibn-Salamah, Hibat-Allah (d. 1019): Al-nasikh wal-mansukh, Mustafa Al-Halabi, il Cairo, 2^e edizione, 1967.
- Ibn-Sirin, Hamid: Masadir al-'aqidah al-durziyyah, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 1986.
- Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Iqamat al-dalil 'ala ibtal al-tahlil, Maktabat Linah, Damanhur, 2^e edizione, 1996.
- Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Majmu' fatawa shaykh al-islam Ahmad Ibn-Taymiyyah, réimpression, Dar al-'arabiyyah, Beirut, 1978.
- Ibn-Taymiyyah (d. 1328): Minhaj al-sunnah, texte in: <http://arabic.islamicweb.com/Books/taimiya.asp?book=365>.
- Ibn-Warraq: Pourquoi je ne suis pas musulman, L'âge d'homme, Losanna, 1999.
- Il Corano, traduzione interpretativa in italiano a cura di Hamza Piccardo, sito: http://www.Corano.it/menu_sx.html
- Iqtirah bi-mashru' qanun bi-isdar qanun al-'uqubat, Lajnat taqnin ahkam al-shari'ah al-islamiyyah, annexe 19, dossier de la 70^e séance de Majlis al-sha'b du 1 juillet 1982.
- Isma'il, Sha'ban Muhammad Isma'il: Al-istihsan bayn al-nadhariyyah wal-tatbiq, Dar al-thaqafah, Doha, 1988.
- Isma'il, Sha'ban Muhammad: Nadhariyyat al-naskh fil-shara'i' al-samawiyyah, Dar al-salam, il Cairo, 1988.
- Jad-al-Haq, Jad-al-Haq 'Ali: Khitan al-banat, in: Al-fatawa al-islamiyyah min dar al-ifta' al-masriyyah, Wazarat al-awqaf (il Cairo), vol. 9, 1983, p. 3119-3125. Testo negli annessi 5 e 6 in: Aldeeb Abu-Sahlieh: Khitan (vedere la bibliografia).
- Jalhum, Ibrahim et Hammad, 'Abd-al-Salam: Mu'jizat al-Rasul, Al-Dar al-masriyyah al-lubaniyyah, il Cairo, 4^e edizione, 2001.
- Kabbashi, Al-Mukashifi Taha: Tatbiq al-shari'ah al-islamiyyah fil-Sudan bayn al-haqiqah wal-itharah, Al-Zahra' lil-'ilam, il Cairo, 1986.
- Khadduri, Majid: War and peace in the Law of islam, The Johns Hopkins Press, Baltimore et Londra, 1979.
- Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): Al-Qur'an wal-dawlah, Maktabat al-anglo-al-masriyyah, il Cairo, 1973.
- Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): Al-Qur'an wa-mushkilat hayatina al-mu'asirah, Al-mu'assasah al-'arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beirut, 1982.
- Khalaf-Allah, Muhammad Ahmad (d. 1997): Dirasat fil-nudhum wal-tashri'at al-islamiyyah, Maktabat al-anglo-al-masriyyah, il Cairo, 1977.
- Khalifa, Rashad (d. 1990): Quran, hadith and islam, Islamic productions, Tucson, 1982.
- Khalifah, Rashad (d. 1990): Mu'jizat al-Qur'an al-karim, Dar al-'ilm lil-malayan, Beirut, 1983.

- Khomeini (d. 1989): A clarification of questions, trad. Borujerdi, Westview press, Boulder et Londra, 1984.
- Kitabat al-mushaf bil-latiniyyah, in: Majallat al-buhuth al-islamiyyah, vol.10, 1404 h., p. 11-59.
- Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam, Duncker et Humblot, Berlin, 2002.
- La Beaume, Jules: Tabwib ay al-Qur'an al-karim min an-nahiyah al-mawdu'iyyah, Matabi' dar al-sha'b, Il Cairo, 2^e edizione, s.d. (Il s'agit d'une edizione commentée par Ahmad Ibrahim Muhanna de l'ouvrage de Jules La Beaume: Le Koran analysé d'après la traduction de M. Kazimirski, Parigi, Maisonneuve, 1878, traduit en arabe par Muhammad Fu'ad 'Abd-al-Baqi, sous le titre: Tafsil ayat al-Qur'an al-karim, edizione 'Isa Al-Babi Al-Halabi, il Cairo, 1924).
- Le Coran, l'Appel, trad. André Chouraqui, Laffont, Parigi, 1990.
- Le Coran, trad. Jacques Berque, Sindbad, Parigi, 1990.
- Le Coran, trad. Régis Blachère, Maisonneuve, Parigi, 2 vol., 1949-1950.
- Le Coran, trad. Régis Blachère, PUF, Parigi, 9^e edizione, 1992.
- Le Coran, trad. Zeinab Abdelaziz, Association mondiale de l'appel islamique, Tripoli (Libia), 2002.
- Le livre des ruses: la stratégie politique des Arabes, traduction par René R. Khawam, Phébus, Parigi, 1976
- Le Saint Coran, trad. Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 12^e edizione révisée et complétée, 1986.
- Levrat, Jacques: Une expérience de dialogue, les centres d'étude chrétiens en monde musulman, Christlich-Islamisches Schrifttum, Altenberg, 1987.
- Lewis, Bernard: La situation des populations musulmanes dans un régime non-musulman, réflexions juridiques et historiques, in: Lewis Bernard et Schnapper, Dominique: Musulmans en Europe, Poitiers, Actes Sud, 1992, p. 11-34.
- Luxenberg, Christoph: Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Das Arabische Buch, Berlin, 2000.
- Ma'ani al-Qur'an al-karim, tafsir lughawi muwjaz, Jam'iyyat al-da'wah al-islamiyyah al-'alamiyyah, Tripoli (Libia), 2001.
- Mahmoud, Mustafa: Dialogue avec un ami athée, trad. par Marc Chartier, Dar al-maaref, il Cairo, 2^e edizione, 1982.
- Mahmud, Mustafa: Al-Qur'an, muhawalah li-fihm 'asri, Dar al-ma'arif, il Cairo, 5^e edizione, 1987.
- Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Al-ma'qul wal-la ma'qul, Dar al-shuruq, Beirut et il Cairo, 1976.
- Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Tajdid al-fikr al-'arabi, Dar al-shuruq, Beirut et il Cairo, 1974.
- Mahmud, Zaki Najib (d. 1993): Thaqafatuna fi muwajahat al-'asr, Dar al-shuruq, Beirut et il Cairo, 1976.
- Mahmud, Zaki Najib: Hatha al-'asr wa-thaqafatuh, Dar al-shuruq, Beirut et il Cairo, 1980.
- Mahmud, Zaki Najib: Qiyam min al-turath, Dar al-shuruq, Beirut et il Cairo, 2^e edizione, 1989.
- Mahmud, Zaki Najib: Ru'yah islamiyyah, Dar al-shuruq, Beirut et il Cairo, 1987.
- Maïmonide, Moïse (d. 1204): Le livre de la connaissance, trad. V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Quadrige et PUF, Parigi, 1961.
- Makarim, Sami Nasib: Adwa' 'ala masalik al-tawhid, Dar Sadir, Beirut, 1966.
- Mal-Allah, Muhammad: Al-Shi'ah wa-tahrif al-Qur'an, Al-Maktabah al-islamiyyah, Amman, nouvelle edizione, 1985.
- Malgo, Wim: Jérusalem aboutissement de tous les chemins, Edizione Mitternachtsruf, Pfäffikon, s.d.
- Malgo, Wim: Que Dit la Bible sur la fin du monde, Edizione Mitternachtsruf, Pfäffikon, 1983.

- Malik (d. 795): Muwatta' Malik, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
- Mallat, Chibli: From Islamic to Middle Eastern law, A restatement of the field, in: American Journal of Comparative Law, Partie I: vol. 51, 2003, p. 699-750, et Partie II: vol. 52, 2004, p. 209-286.
- Mansour, Camille: L'autorité dans la pensée musulmane, le concept d'ijma' (consensus) et la problématique de l'autorité, Vrin, Parigi, 1975.
- Marayati, Muhammad (et al.): 'Ilm al-ta'miyah wa istikhraj al-mu'amma 'ind al-'arab, Majma' al-lughah al-'arabiyyah, Damasco, 1987.
- Masud, Muhammad Khalid: The obligation to migrate: the doctrine of hijra in islamic law, in: Dale F. Eickelman et James Piscatori (éd.): Muslim travellers: pilgrimage, migration, and the religious imagination, Routledge, Londra, 1990, p. 29-49.
- Mawerdi (d. 1058): Les statuts gouvernementaux, Le Sycomore, Parigi, 1982.
- Mawlawi, Faysal: Al-usus al-shar'iyyah lil-'ilaqat bayn al-muslimin wa-ghayr al-muslimin, Dar al-irshad al-islamiyyah, Beirut, 1988.
- Mawsu'at 'ulum al-hadith al-sharif, Wazarat al-awqaf, il Cairo, 2003.
- Milliot, Louis et Blanc, François-Paul: Introduction à l'étude du droit musulman, Sirey, Parigi, 2^e edizione, 1987.
- Moro, Muhammad: 'Ilmaniyyun wa-khawanah, Al-Rawdah, il Cairo, 1996.
- Muhakamat Taha Husayn, Al-mu'assasah al-'arabiyyah lil-dirasat wal-nashr, Beirut, 1972.
- Muhammad, 'Abd-al-Qadir: Al-ijma' fil-fikr al-siyasi al-islami wal-mu'asir, Kulliyyat al-huquq d'Ain Shams, il Cairo, 1979.
- Muhammad, Mustafa Muhammad: Al-fihras al-mawdu'i li-ayat al-Qur'an al-karim, Dar 'Ammar, Amman et Dar al-jil, Beirut, 4^e edizione, 1989.
- Muhanna, Ahmad Ibrahim: Dirasah hawl tarjamat al-Qur'an al-karim, Matbu'at al-Sha'b, il Cairo, 1978.
- Muslim (d. 874): Sahih Muslim, CD Al-'alamiyyah, Beirut, 1991-1996.
- 'Odah, 'Abd-al-Qadir (d. 1954): Al-islam wa-awda'una al-qanuniyyah, Al-mukhtar al-islami, il Cairo, 5^e edizione, 1977.
- Pellat, Charles: Ibn Al-Muqaffa' mort vers 140/757, Conseiller du califfo, (Texte et traduction de Risala fi l-Sahaba), Maisonneuve et Larose, Parigi, 1976.
- Peters, Rudolph: Dar al-harb, Dar al-islam und der Kolonialismus, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, supplement III, 1, 1977, p. 579-587.
- Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): Al-Ahkam al-shar'iyyah fil-ahwal al-shakhsiyyah 'ala madhhab al-imam Abi-Hanifah Al-Nu'man, Matba'at Hindiyyah, il Cairo, 4^e edizione, 1900.
- Qadri Pacha, Muhammad (d. 1888): Murshid al-hayran ila ma'rifat ahwal al-insan fil-mu'amalat al-shar'iyyah 'ala madhhab al-imam al-a'dham Abi-Hanifah Al-Nu'man, Al-matba'ah al-amiriyyah, il Cairo, 5^e edizione, 1933.
- Quesada, Miguel-Angel Ladero: La population mudéjare, état de la question et documentation chrétienne en Castille, in: Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, Revue du Monde musulman et de la Méditerranée, no 63-64, 1992/1-2, p. 131-142.
- Qur'an Karim, Mushaf al-shuruq, Dar al-shuruq, il Cairo et Beirut, 1988.
- Qutb, Sayyid (d. 1966): Fi dhilal al-Qur'an, Dar al-shuruq, Beirut, 10^e edizione, 1981.
- Rasa'il al-hikmah, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 5^e edizione, 1986.
- Rasa'il ikhwan al-safa wa-khillan al-wafa, Maktab al-i'lam al-islami, Qum, 1405 h.
- Riad, Fouad: Pour un code européen de droit musulman, in: Le statut personnel des musulmans, droit comparé et droit international privé, sous la direction de Jean-Yves Carlier et Michel Verwilghen, Bruxelles, 1992, p. 379-382.

- Rida, Muhammad Rashid (1935): *Fatawa*, Dar al-kitab al-jadid, Beirut, 1970.
- Rishi, Muhammad Wafa: *Al-madhab al-hanafi*, in: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah*, tarikh wa-tawthiq, Al-Ghadir, Beirut, 1998, p. 193-376.
- Rodinson, Maxime (d. 2004): *Maometto*, Seuil, Parigi, 2^e edizione, 1967.
- Roland, Henri; Boyer; Laurent: *Adages du droit français*, Litec, Parigi, 4^e edizione, 1999.
- Rushdie, Salman: *Les versets sataniques*, trad. de l'anglais par A. Nasier, Christian Bourgois, Parigi, 1989.
- Sabbagh, Leila: *La religion des Moriscos entre deux fatwa*, in: *Les Morisques et leur temps*, CNRS, Parigi, 1983, p. 43-56.
- Sabbah, Messod et Roger: *Les secrets de l'exode: origine égyptienne des hébreux*, Godefroy, Parigi, 2000.
- Sabih, Muhammad: *Bahth jadid 'an al-Qur'an*, Dar al-shuruq, il Cairo, 1983.
- Sa'id, Labib: *Al-jam' al-sawti al-awwal lil-Qur'an aw al-mushaf al-murattal*, Dar al-ma'arif, il Cairo, 2^e edizione, s.d.
- Salam, 'Atif: *Al-wihdah al-'aqa'idiyyah 'ind al-sunnah wal-shi'ah*, Dar al-balaghah, Beirut, 1987.
- Salamah, Ahmad 'Abd-al-Karim: *Mabadi' al-qanun al-duwali al-islami al-muqaran*, Dar al-nahdah al-'arabiyyah, il Cairo, 1989.
- Saqr, Nadia Husni: *Al-saba'iyyah akhtar al-harakat al-haddamah fi sadr al-islam*, Al-Nahdah al-masriyyah, il Cairo, 1991.
- Savvas Pacha: *Étude sur la théorie du droit musulman*, Marchal et Billard, Parigi, partie 1, 1892 et partie 2, 1898.
- Sfar, Mondher: *Le Coran est-il authentique?*, Sfar Edizioni, Parigi, 2000.
- Shafi'i (d. 820): *Islamic Jurisprudence*, Shafi'i's Risala, trad. Majid Khadduri, John Hopkins Press, Baltimore, 1961.
- Shafi'i (d. 820): *La risala: les fondements du droit musulman*, trad. Lakhdar Souami, Sindbad, Parigi, 1997.
- Sha't, Ahmad Kamal: *Al-shi'ah falsafah wa-tarikh*, Maktbat Madbuli, il Cairo, 1994.
- Sirri, Hasan: *Al-rasm al-'uthmani lil-mushaf al-sharif*, Markaz al-iskandariyyah lil-kitab, Alessandria, 1998.
- Suwayd, Muhammad: *Al-madhahib al-islamiyyah al-khamsah wal-madhab al-muwahhad*, Dar al-taqrib bayn al-madhahib al-islamiyyah, Beirut, 1995.
- Ta'dil dustur jumhuriyyat Masr al-'arabiyyah, Majlis al-sha'b, al-matabi' al-amiriyyah, il Cairo, 1980.
- Taha, Mahmud Muhammad (1985): *Al-risalah al-thaniyah min al-islam*, s.e., Umdurman, 6^e edizione, nov. 1986.
- Taha, Mahmud Muhammad (1985): *Tatwir shari'at al-ahwal al-shakhsiyyah*, s.e., Umdurman, 3^e edizione, 1979.
- Taha, Mahmud Muhammad (1985): *The second message of islam*, trad. et introd. by An-Na'im, Syracuse university press, Syracuse N.Y. 1987.
- Tisser, C. R., Demetriades, D. G., Effendi, Ismail Haqqi: *The Mejelle, being an English translation of Majallhel-ahkam-i-adliya and a complete code of islamic civil law*, Law publishing, Lahore, 1980, réimpression de l'edizione de 1901.
- Tupuliak, Sulayman Muhammad: *Al-ahkam al-siyasiyyah lil-aqalliyyat al-muslimah fil-fiqh al-islami*, Dar al-nafa'is, Amman et Dar al-bayariq, Beirut, 1997.
- Turki, Abdel-Magid: *Consultation juridique d'Al-Imam Al-Mazari sur le cas des musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands*, in: *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Beirut, 1980, p. 691-704.

- Tyan, Émile: Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam, Brill, Leiden, 2^e edizione, 1960.
- Tyan, Émile: Le système de responsabilité délictuelle en droit musulman, Imprimerie catholique, Beirut, 1926.
- Ukdhubāt tahrif al-Qur'an bayn Al-Shi'ah wal-Sunnah, s.a., s.e., s.l, s.d.
- 'Umar, Ahmad Mukhtar et Makram, 'Abd-al-'Al Salim: Mu'jam al-qira'at al-qur'aniyyah ma' muqaddimah fil-qira'at wa-ashhar al-qurra', Matbu'at jami'at al-Kuwayt, Kuwait, 2^e edizione, 1988.
- 'Umar, Ibrahim 'Ali: Al-Qur'an al-karim, tarikhuh wa-adabuh, Maktabat al-falah, Kuwait, 1984.
- Wafa, Muhammad: Ahkam al-naskh fil-shari'ah al-islamiyyah, Dar al-tiba'ah al-muhammadiyyah, il Cairo, 1984.
- Walsch, J. R.: Fatwa, in Encyclopédie de l'islam, Brill, Maisonneuve et Larose, Leyde et Parigi, nouvelle edizione, 1977, vol. II, p. 886-887.
- Watt, W. Montgomery: Muhammad prophet and statesman, Oxford University Press, Londra, 1961.
- Yasin, 'Abd-al-Jawwad: Muqaddimah fi fiqh al-jahiliyyah al-mu'asirah, Al-Zahra' lil-'Ilam al-'arabi, il Cairo, 1986.
- Yassyn, Anwar (et al.): Bayn al-'aql wal-nabi, bahth fil-'aqidah al-durziyyah, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 6^e edizione, 1986.
- Yassyn, Anwar: Al-'aqidah al-durziyyah, s.e., Parigi, 1985.
- Yassyn, Anwar: Al-nabi Muhammad fil-'aqidah al-durziyyah: Muhammad dans la religion druzo, edizione bilingue, s.e., Parigi, 1985.
- Yassyn, Anwar: Al-suluk al-durzi, Dar li-ajl al-ma'rifah, Diyar 'aql, 5^e edizione, 1986.
- Young George: Corps de droit ottoman, vol. 6: Code civil ottoman, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 169-446.
- Yunis, Muhammad Kabir: Dirasat fil usul al-tafsir, Kulliyyat al-da'wah al-islamiyyah, Tripoli (Libia), 2002.
- Zakariya, Fouad: Laïcité ou islamisme, les arabes à l'heure du choix, trad. et présenté par Richard Jacquemond, La découverte et Al-fikr, Parigi et il Cairo, 1991.
- Zakariyya, Fu'ad: Al-haqiqah wal-wahm fil-harakah al-islamiyyah al-mu'asirah, Dar al-fikr, il Cairo et Parigi, 3^e edizione, 1988.
- Zakariyya, Fu'ad: Al-sahwah al-islamiyyah fi mizan al-'aql, Dar al-fikr, il Cairo et Parigi, 1989.
- Zaki, Husayn Muhammad: Al-qawl al-fasl fil-rad 'ala mahazil Mahmud Muhammad Taha, Dar al-rihab, Alessandria, 2^e edizione, 1406 h.
- Zayd, Mustafa: Al-maslahah fil-tashri' al-islami wa-Nijm-al-Din Al-Tufi, Dar al-fikr al-'arabi, il Cairo, 2^e edizione, 1964.
- Zaydan, 'Abd-al-Karim: Al-wajiz fi sharh al-qawa'id al-fiqhiyyah fil-shari'ah al-islamiyyah, Mu'assasat al-risalah, Beirut, 1997.

Tavola dettagliata delle materie

<i>Sommario</i>	3
<i>Osservazioni generali</i>	4
Trascrizione	4
Citazioni della Bibbia e del Corano	4
Note e bibliografia	4
Abbreviazioni e glossario dei termini non spiegati	4
<i>Prefazione</i>	6
<i>Introduzione</i>	8
Parte I. Il legislatore	10
<i>Capitolo I. Il potere legislativo appartiene a Dio</i>	11
I. Origine divina della legge	11
1) Concezione ebraica	11
2) Concezione cristiana	11
3) Concezione musulmana	12
4) La sovranità popolare: concetto assente	14
II. L'uomo può stabilire una legge?	15
III. Confondere il diritto e la religione	17
1) Religione	17
2) Shari'ah	17
3) Fiqh	18
4) Shari'ah e Qanun	18
5) Amalgama e libertà individuale	19
<i>Capitolo II. Il ruolo dello Stato e delle scuole giuridiche</i>	21
I. Stato senza potere legislativo	21
1) Separazione tra legge e Stato	21
2) Divisione tra musulmani	21
II. Scuole d'obbedienza sannita	22
1) Scuola hanafita	22
2) Scuola malichita	23
3) Scuola sciafi'ita	24
4) Scuola hanbalita	25
III. Scuole d'obbedienza sciita	26
1) Scuola gia'farita	27
2) Scuola zaydita	28
3) Scuola isma'ilita	29
4) Scuola druza	30
IV. Scuola d'obbedienza carigita: la scuola ibadita	31
V. Scuole scomparse	31
1) Scuola d'Al-Awza'i	32
2) Scuola dhahirita	32
3) Scuola d'Al-Tabari	33
VI. Convergenze e divergenze tra le scuole	33
VII. Tentativi d'unificazione delle scuole	34
1) Tentativi nel passato	34
2) Tentativi d'unificare dall'interno gli insegnamenti delle rispettive scuole	35
3) Tentativo di sincretismo in quadro statale	36
4) Tentativo di sincretismo in un quadro pan-Arabo	37

5) Estensione dell'unificazione	38
VIII. Ricezione o Autonomia del diritto musulmano	38
<i>Capitolo III. Mantenimento delle leggi delle altre comunità</i>	40
I. La gente del libro (ahl al-kitab)	40
1) Tolleranza nei riguardi delle Comunità monoteiste	40
2) Sistema della personalità delle leggi	41
II. La Gente del libro in Arabia	42
III. Politeisti	42
IV. Apostati	43
Parte II. Le fonti del diritto musulmano	44
Osservazioni preliminari	45
<i>Capitolo I. Il Corano</i>	47
I. Descrizione del Corano	47
1) Riferimenti storici	47
2) Corano testo rivelato	47
A) Concezione della rivelazione	47
B) Cause della rivelazione	50
C) Fonti d'ispirazione	51
D) Dispute sulla rivelazione	52
3) Testo del Corano	52
A) Fissazione del testo attuale	52
B) Varianti del Corano	54
a) Corano rivelato in sette lettere	54
b) Varie letture del Corano	54
C) Ortografia e grammatica del Corano	55
a) Scrittura araba primitiva	55
b) Corano redatto in scrittura siriana	58
D) Struttura del Corano	58
E) Stile del Corano	60
a) Mancanza di punteggiatura	60
b) Interpolazione	60
c) Mancanza di sistematico	61
d) Ripetizione	61
F) Proposizione di classificazione	61
G) Traduzione del Corano	65
H) Corano in caratteri latini	67
I) Pubblicazione, acquisto, contatto e recita del Corano	67
II. Il Corano fonte del diritto	68
1) Carattere obbligatorio del Corano	68
2) Autenticazione del Corano	69
A) Autenticazione della fonte divina e del testo delle altre religioni	69
B) Autenticazione della fonte divina del Corano	70
a) Nessun miracolo da parte di Maometto	70
b) Il Corano stesso è un miracolo	71
c) Perfezione del testo	73
d) Conoscenza del passato e previsione del futuro	73
e) Conformità alla scienza	74
f) Segreto matematico del Corano	76
g) L'analfabetismo di Maometto	76
h) Inimitabile nella sua origine	77
i) Imitare il Corano è vietato	77
C) Autenticazione del testo del Corano	78
a) Dottrina ufficiale	78
b) Messa in questione dell'autenticità del Corano	78
III. Norme coraniche	79
1) Contenuto normativo del Corano	79
2) Classificazioni delle norme coraniche secondo la loro chiarezza	79
3) Norme evidenti e norme occulte	80
4) Norme incluse in racconti coranici	82
5) Norme precise e norme equivocate	83
6) Il Corano come misura degli altri fonti	85

IV. Esegesi del Corano (<i>tafsir</i>).....	85
1) Senso dell'esegesi.....	85
2) Esegesi tradizionalisti.....	86
3) Esegesi razionali.....	86
4) Esegesi esoteriche.....	86
5) Esegesi tematiche.....	87
6) Esegesi scelta.....	87
7) Esegesi linguistica.....	87
<i>Capitolo II. La Sunnah</i>	88
I. Descrizione formale della Sunnah.....	88
1) Definizione.....	88
2) Raccolte della Sunnah.....	88
3) Analisi della Sunnah.....	90
4) Classificazione della Sunnah.....	91
A) Sunnah attribuita a Dio o a Maometto.....	91
B) Sunnah ricorrente (<i>Sunnah mutawatirah</i>).....	92
C) Sunnah nota (<i>Sunnah mashhurah</i>).....	92
D) Sunnah unica (<i>Sunnah ahadiyyah</i>).....	93
E) Sunnah che risale a Maometto, interrotta o libera.....	93
F) Sunnah letterale e Sunnah sommaria.....	93
G) Sunnah autentica, buona, debole o falsificata.....	94
II. Sunnah seconda fonte del diritto.....	94
1) Legittimità del ricorso alla Sunnah.....	94
A) Argomentazioni tratte del Corano.....	94
B) Argomentazioni tratte dalla Sunnah.....	95
C) Argomentazioni tratte del consenso.....	95
D) Argomentazioni razionali.....	96
2) Infallibilità del Profeta.....	96
A) Base dell'infallibilità.....	96
B) Limiti dell'infallibilità.....	97
3) Funzione della Sunnah.....	97
A) Confermare norme contenute nel Corano.....	97
B) Chiarire il senso di alcune norme coraniche.....	97
C) Stabilire norme non previste dal Corano.....	98
D) Abrogare alcune norme coraniche.....	99
<i>Capitolo III. Sunnah dei compagni di Maometto</i>	102
I. Definizione dei compagni.....	102
II. Legittimità del ricorso alla Sunnah dei compagni.....	102
III. Sunnah dei compagni messa in dubbio.....	103
<i>Capitolo IV. Sunnah della Gente della Casa del Profeta</i>	105
I. Infallibilità della Gente della Casa del Profeta.....	105
II. Determinazione della Gente della Casa del Profeta.....	106
<i>Capitolo V. Le leggi rivelate prima di Maometto</i>	107
I. Necessità di credere a tutti i profeti.....	107
1) Dio invia i profeti.....	107
2) Leggi rivelate prima di Maometto falsificate.....	108
II. Statuto delle leggi rivelate prima di Maometto.....	109
1) Mantenimento delle leggi delle Comunità religiose.....	109
2) Musulmani e leggi rivelate prima di Maometto.....	109
3) Leggi rivelate prima di Maometto riportate nel Corano e la Sunnah.....	110
A) Norme la cui applicazione è limitata ai loro destinatari.....	110
B) Norme la cui applicazione è estesa ai musulmani.....	110
C) Norme i cui destinatari non sono precisati.....	110
4) Implicazioni pratiche delle leggi rivelate prima dell'islam.....	111
A) Legge del taglione.....	111
B) Dote.....	111
C) Contratto di commissione.....	112
D) Contratto di garanzia.....	112
E) Usufrutto su tutta la proprietà.....	112
F) Indennità da pagare da parte del proprietario di animali.....	112
<i>Capitolo VI. L'usanza</i>	113
I. Definizione dell'usanza.....	113

II. Legittimazione del ricorso all'usanza	113
III. Condizioni del ricorso all'usanza	114
1) Non violare un testo del Corano o della Sunnah	114
2) Essere generale (<i>muttaridah</i>)	115
3) Esistere in occasione del rapporto giuridico	115
4) Non essere contraria all'accordo delle parti	115
IV. Classificazione delle usanze	115
1) Usanza verbale ed usanza fattuale	115
2) Usanza speciale ed usanza generale	115
3) Usanza lecita, illecita o necessaria	116
<i>Capitolo VII. Lo sforzo razionale (ijtihad)</i>	117
I. Definizione	117
II. Legittimazione del ricorso all'ijtihad	117
1) Argomentazioni degli oppositori	117
2) Argomentazioni dei sostenitori	118
A) Argomentazioni tratte dal Corano	118
B) Argomentazioni tratte dalla Sunnah di Maometto e dei suoi compagni	118
C) Argomentazioni razionali	119
3) Ijtihad di Maometto	119
III. Condizioni dell'ijtihad	120
1) Condizioni concernenti il mujtahid	120
2) Condizioni concernenti il contenuto dell'ijtihad	121
3) Imitazione	122
A) Chi può imitare chi?	122
B) Campo di applicazione ed estensione dell'imitazione	123
4) Divergenze nell'ijtihad	123
5) Inversione dell'ijtihad	124
A) Ijtihad del giudice	124
B) Ijtihad in relazione con sé stesso	125
C) Ijtihad tra due mujtahid	125
IV. Fatwa come settore d'ijtihad	125
1) Senso ed importanza della fatwa	125
A) Senso	125
B) Importanza	126
C) Settori di interesse del mufti	127
D) Abuso e regolamentazione	127
E) Fatwa tra modernismo e integrismo	128
2) Norme che disciplinano l'istituzione di mufti	128
A) Condizioni d'attitudine del mufti	128
B) Qualità personali del mufti	129
C) Norme di forma della fatwa	129
D) Norme sostanziali della fatwa	130
E) Norme da rispettare da parte del richiedente della fatwa	131
F) Responsabilità del mufti	132
3) Ruolo del mufti oggi nei paesi musulmani	132
A) Piano privato	133
B) Piano legislativo	133
C) Piano giudiziario	133
D) Piano politico	134
E) Mufti dello Stato	135
a) In Giordania	135
b) In Siria	135
c) In Egitto	135
4) Incidenza dei mufti su paesi non musulmani	136
A) Mufti in paesi non musulmani	136
B) Ricorso ai mufti in un paese musulmano	136
C) Effetto extraterritoriale di una fatwa	137
V. Consenso (<i>ijma'</i>)	137
1) Definizione del consenso	137
2) Legittimità del ricorso al consenso	138
A) Maggioranza in favore del consenso	138
B) Oppositori al consenso	139
3) Attori del consenso	139

4) Settore del consenso	140
5) Portata del consenso nel tempo e nello spazio	140
6) Possibilità di realizzare il consenso	141
<i>Capitolo VIII. Gli strumenti dell'ijtihad</i>	142
I. L'analogia (<i>qiyas</i>)	142
1) Definizione dell'analogia	142
2) Legittimità del ricorso all'analogia	143
A) Argomentazioni dei sostenitori	143
a) Argomentazioni tratte dal Corano	143
b) Argomentazioni tratte dalla Sunnah	143
c) Argomentazioni razionali	144
B) Argomentazioni degli oppositori	144
3) Condizioni del ricorso all'analogia	145
4) Tipi d'analogia	145
A) A fortiori	145
B) A pari	146
C) A contrario	146
5) Determinazione della ragione della legge ed il ricorso all'analogia	147
II. Gli interessi non regolati (<i>masalih mursalah</i>)	147
1) Definizione	147
2) Legittimazione del ricorso agli interessi non regolati	148
A) Argomentazioni degli oppositori	148
B) Argomentazioni dei sostenitori	148
3) Condizioni del ricorso agli interessi non regolati	149
4) Interessi non regolati e ricezione delle leggi occidentali	150
III. La preferenza giuridica (<i>istihsan</i>)	151
1) Definizione	151
2) Legittimità del ricorso alla preferenza giuridica	151
A) Argomentazioni degli oppositori	151
B) Argomentazioni dei sostenitori	152
3) Condizioni del ricorso alla preferenza giuridica	153
IV. La presunzione di continuità (<i>istishab</i>)	154
1) Definizione	154
2) Classificazione di presunzione di continuità	154
V. L'estrazione a sorte	155
1) Legittimità del ricorso all'estrazione	155
2) Campi d'applicazione dell'estrazione a sorte	155
<i>Capitolo IX. Le regole e gli adagi giuridici</i>	157
I. Regole giuridiche in occidente	157
II. Regole giuridiche nel Diritto musulmano	157
III. Regole giuridiche nei codici arabi moderni	164
Parte III. L'applicazione della norma	165
<i>Capitolo I. I conflitti tra le fonti</i>	166
I. Abrogazione (<i>naskh</i>)	166
1) Possibilità e negazione dell'abrogazione	166
2) Abrogazione nelle altre religioni	167
3) Abrogazione delle altre religioni da parte dell'islam	167
4) Abrogazione all'interno del Corano	168
A) Dio abroga le sue leggi	168
B) Versetto che abroga un altro entrambi nel Corano	169
C) Versetto che abroga un altro entrambi scomparsi dal Corano	169
D) Versetto contenuto nel Corano abrogato da un altro scomparso dal Corano	169
E) Dimenticanza pura e semplice di versetti	170
F) Abrogazione dei versetti satanici	170
5) Abrogazione nelle relazioni tra Corano e Sunnah	171
A) Abrogazione di un versetto coranico con una parola di Maometto	171
B) Abrogazione di una parola di Maometto con un versetto coranico	171
C) Abrogazione di una Sunnah con un'altra	172
6) Abrogazioni multiple	172
7) Abrogazione nelle relazioni tra il consenso, il Corano e la Sunnah	172
8) Abrogazione nelle relazioni tra l'analogia ed un detto di Maometto	173

9) Abrogazione nelle relazioni tra gli interessi non regolati e le altre fonti	173
10) Determinazione dell'abrogante e dell'abrogato	175
II. Conciliazione delle norme	175
III. Testi che non possono essere abrogati o conciliati	176
1) Testi che prevedono norme fondamentali	176
2) Testi categorici	176
3) Testi che si riferiscono ai fatti del passato	177
<i>Capitolo II. L'interpretazione linguistica</i>	178
I. Prova della lingua	178
II. Significato etimologico e significato tecnico	178
III. Classificazione dei termini secondo il significato	179
1) Significato particolare (<i>khas</i>)	179
2) Senso generale (<i>'am</i>)	180
3) Significato multiplo (<i>mushtarak</i>)	182
IV. Classificazione dei termini secondo il contesto	183
1) Significato proprio (<i>haqiqi</i>) e significato figurativo (<i>majaz</i>)	183
2) Significato diretto (<i>sarih</i>) e significato perifrastico (<i>kinayah</i>)	183
V. Classificazione dei termini secondo il grado di chiarezza del significato	184
1) Termini a senso apparente (<i>dhahir</i>)	184
2) Termini a significato contestuale (<i>nassi</i>)	184
3) Termini a senso spiegato o precisato (<i>mufassar</i>)	184
4) Termini a senso definitivo (<i>muhkam</i>)	185
5) Implicazioni di queste varie categorie	185
VI. Classificazione dei termini secondo il grado d'oscurità del significato (<i>khafi al-dalalah</i>)	185
1) Termini a significato nascosto (<i>khafiy</i>)	185
2) Termini a significato equivoco (<i>mushkil</i>)	186
3) Termini a significato succinto (<i>mujmal</i>)	186
4) Termini a significato ambiguo (<i>mutashabih</i>)	187
VII. Classificazione dei termini secondo la loro portata	187
1) Significato letterale, esplicito (<i>dalil al-ibarah</i>)	187
2) Significato implicito (<i>dalil al-isharah</i>)	187
3) Significato simbolico (<i>dalil al-nas</i>)	188
4) Significato contestuale (<i>dalil al-muqtada</i>)	188
5) Conflitto tra questi diversi significati	188
VIII. Classificazione delle forme imperative	189
1) Forma imperativa positiva	189
2) Forma imperativa negativa	190
IX. Norme giuridiche relative alla forma	190
1) Far produrre un effetto ad un termine è meglio che lasciarlo senza effetto	190
2) Priorità della creazione di una situazione nuova sull'insistenza	190
3) Non si può attribuire una dichiarazione ad un silenzioso	191
A) Silenzio accompagnando un'altra norma indicativa	191
B) Silenzio quando ci si è astenuti dal dire l'opposto	191
C) Silenzio in un affare che riguarda i diritti degli altri	191
D) Silenzio nelle espressioni usuali	192
<i>Capitolo III. Obiettivi del Diritto musulmano</i>	193
I. Importanza degli obiettivi	193
II. Obiettivi del Diritto musulmano tra negazione e affermazione	193
1) Interessi indispensabili (<i>masalih daruriyyah</i>)	194
2) Interessi necessari (<i>masalih hajiyyah</i>)	195
3) Interessi di miglioramento (<i>masalih tahsiniyyah</i>)	195
4) Gerarchia degli interessi	195
III. Norme senza obiettivo apparente	195
IV. Mescolanza del vantaggio e dello svantaggio nel conseguimento degli obiettivi della legge	196
V. Intenzione nel conseguimento degli obiettivi della legge	197
VI. Ciò che conduce al dovere è un dovere, ciò che conduce al divieto è vietato	199
1) Ciò che conduce al dovere è un dovere	199
2) Ciò che conduce al divieto è vietato	199
<i>Capitolo IV. Il contenuto della norma</i>	201
I. Qualificazione dell'atto previsto dalla norma	201
1) Atto obbligatorio (<i>wajib, fard</i>)	201
A) Atto obbligatorio in funzione del suo oggetto	201

B) Atto obbligatorio in funzione della sua determinazione.....	201
C) Atto obbligatorio in funzione del destinatario	202
D) Atto obbligatorio in funzione del tempo del compimento.....	202
E) Atto obbligatorio in funzione della sufficienza del tempo.....	203
2) Atto raccomandato (<i>mustahab, mandub, sunnah</i>).....	203
A) Atti che costituiscono una tradizione profetica affermata (<i>sunnah mu'akkadah</i>)	203
B) Atti supererogatori (<i>sunnah za'idah</i> ou <i>nafilah</i>).....	203
C) Atti ordinari di Maometto (<i>sunnah 'adiyyah</i>).....	204
3) Atto vietato (<i>haram, mahdhur</i>)	204
A) Atti vietati in essi stessi (<i>al-haram li-dhatih</i>).....	204
B) Atti vietati per una causa incidentale (<i>al-haram li 'aridah</i> ou <i>li-ghayrih</i>)	205
4) Atto riprovato o ripugnante (<i>makruh</i>).....	205
5) Atto permesso, lecito (<i>mubah, halal, ja'iz</i>)	205
6) Classificazione degli hanafiti	206
7) Classificazione d'Al-Shatibi	206
8) Circostanza di qualificazione	206
II. Elementi costitutivi di un atto.....	207
1) Causa (<i>sabab</i>).....	207
A) Causa indipendente dalla volontà della persona incaricata	207
B) Causa dipendente dalla volontà della persona incaricata	207
2) Condizione (<i>shart</i>)	207
A) Condizioni legali (<i>shart shar'i</i>)	208
B) Condizioni convenzionali (<i>shart ja'li</i>)	208
3) Impedimento (<i>mani'</i>).....	208
4) Validità ed invalidità di atti	209
III. Oggetto della norma (<i>al-mahkum fih</i>)	209
1) Oggetto preciso e possibile della norma	209
2) Interpretazione delle norme impossibili	210
Capitolo V. Il destinatario e il beneficiario della norma.....	211
I. Destinatario della norma	211
1) Comprensione (<i>fihm</i>) della lingua della legge	211
2) Capacità (<i>ahliyyah</i>)	212
A) Capacità d'obbligo (<i>ahliyyat wujub</i>).....	212
B) Capacità d'azione (<i>ahliyat al-ada'</i>)	212
C) Capacità secondo le tappe della vita umana	212
a) Vita intrauterina (<i>janin</i>)	212
b) Infanzia (<i>siba</i>).....	212
c) Pubertà (<i>bulugh</i>)	212
d) Discernimento (<i>rushd</i>).....	213
e) Senilità	213
3) Assenza di impedimento alla capacità di intendere	213
A) Impedimenti celesti (<i>'awarid samawiyyah</i>).....	213
a) Alienazione mentale o pazzia (<i>junun</i>)	213
b) Demenza (<i>'ith</i>)	213
c) Sonno (<i>nawm</i>) e svenimento (<i>ighma'</i>)	214
d) Dimenticanza (<i>nisyan</i>).....	214
e) Sordità (<i>samam</i>).....	214
f) Debolezza di memoria (<i>du'f al-hafidhah</i>)	214
g) Malattia (<i>marad</i>).....	215
h) Sangue della mestruazione (<i>hayd</i>) e parto (<i>nifas</i>)	215
i) Incapacità per il sesso	215
j) Morte (<i>mawt</i>).....	215
B) Impedimenti acquisiti (<i>'awarid muktasabah</i>)	216
a) Impudenza, prodigalità (<i>safah</i>)	216
b) Intossicazione (<i>sakar</i>).....	216
c) Viaggio	216
d) Ignoranza (<i>jahl</i>)	216
e) Errore (<i>khata'</i>).....	217
f) Costrizione (<i>ikrah</i>)	217
g) Schiavitù	218
h) Miscredenza	218
4) Delegazione dei carichi imposti dalla norma	218
A) Norme che riguardano i rapporti temporali della gente.....	218

B) Norme d'ordine culturale.....	218
II. Beneficiario delle norme	219
1) Diritti esclusivi di Dio.....	219
2) Diritti esclusivi dell'individuo	220
3) Diritti che appartengono a Dio ed all'individuo con preponderanza al diritto di Dio	220
4) Diritti che appartengono a Dio ed all'individuo con preponderanza al diritto dell'individuo	220
<i>Capitolo VI. L'alleviamento della norma.....</i>	<i>222</i>
I. Dispensa (<i>rukhsah</i>)	222
II. Astuzia (<i>hilah</i>)	223
1) Atteggiamento negativo all'astuzia	223
2) Legittimazione del ricorso all'astuzia	224
A) Argomentazioni tratte del Corano	224
B) Argomentazioni tratte dalla Sunnah	225
3) Classificazione delle astuzie	225
A) Astuzia obbligatoria.....	225
B) Astuzia raccomandata.....	226
C) Astuzia permessa	226
D) Astuzia ripugnante.....	226
E) Astuzia vietata.....	227
4) Tecniche dell'astuzia	227
A) Ricorso alle allusioni (<i>ma'arid</i>)	227
B) Dire una cosa pensando a un'altra.....	228
C) Usare parole a sensi multipli.....	228
D) Approfittare dell'ignoranza della legge	228
E) Salvarsi del morso degli scorpioni.....	228
F) Mentir.....	229
III. Dissimulazione (<i>taqiyyah</i>).....	229
1) Dissimulazione degli sciiti già fariti.....	229
A) Conflitto tra sunniti e sciiti circa la dissimulazione	229
B) Legittimazione del ricorso alla dissimulazione	231
a) Dissimulazione nelle leggi rivelate prima di Maometto	231
b) Dissimulazione nel Corano.....	232
c) Dissimulazione nella Sunnah di Maometto	233
d) Dissimulazione nella Sunnah degli imam sciiti.....	233
C) Condizioni del ricorso alla dissimulazione.....	234
D) Mezzi di dissimulazione	235
E) Qualificazione della dissimulazione	236
a) Caso in cui la dissimulazione è obbligatoria	236
b) Caso in cui la dissimulazione è preferibile.....	236
c) Caso in cui la dissimulazione è permessa	236
d) Caso in cui la dissimulazione è vietata	236
e) Caso in cui la dissimulazione è riprovata	237
F) Importanza della dissimulazione.....	238
G) Dissimulazione e resistenza per la propagazione della fede	238
2) Dissimulazione della dottrina dai gruppi esoterici.....	239
A) Attitudine a comprendere	239
B) Correnti esoteriche.....	239
C) Dissimulazione dai druzi	240
a) Dissimulazione della dottrina	240
b) Messa in questione della dissimulazione.....	243
IV. Valutazione degli interessi e scelta delle priorità.....	245
1) Importanza delle priorità	245
2) Qualsiasi cosa al suo tempo	245
3) Rispetto delle priorità	246
4) Priorità della qualità sulla quantità.....	246
5) Priorità della conoscenza sull'azione.....	247
6) Priorità della facilità sulla difficoltà nella religione.....	247
7) Priorità nelle azioni	248

Parte IV. L'applicazione del Diritto musulmano nel tempo e nello spazio 250

<i>Capitolo I. L'applicazione del diritto musulmano nei paesi musulmani.....</i>	<i>251</i>
I. Recupero da parte dello Stato del suo potere legislativo	251

1) Codificazione del diritto musulmano e ricezione del diritto straniero	251
2) Le tracce del Diritto musulmano	252
II. Resistenza islamista	255
1) Rifiuto della ricezione delle leggi straniere e ritorno al Diritto musulmano	255
2) Rifiuto dell'applicazione delle leggi straniere	257
3) Posizione della Corte costituzionale	258
4) Tentativi di codifica	260
A) Progetti egiziani	260
B) Progetti della lega degli stati arabi	261
C) Progetti costituzionali dei movimenti islamisti	262
5) Tattica delle priorità	263
III. Opposizione dei liberali	264
1) Muhammad Sa'id Al-'Ashmawi	264
2) Fu'ad Zakariyya	267
3) Mahmud Muhammad Taha	269
4) Muhammad Ahmad Khalaf-Allah	271
5) Abdelmajid Charfi	272
6) Mohamed Charfi	274
7) Zaki Najib Mahmud	279
8) Husayn Fawzi	281
9) Attacchi degli islamisti contro i laici	282
<i>Capitolo II. L'applicazione del diritto musulmano al di fuori dei paesi musulmani</i>	<i>285</i>
I. Divisione tra terra d'islam e terra di guerra	285
II. Frontiera religiosa classica e migrazione	286
III. Frontiera religiosa attuale	288
IV. Frontiera religiosa e migrazione attuale	290
V. Naturalizzazione dei musulmani	296
VI. Scelta delle priorità in occidente	299
Parte V. Tavola giuridica analitica del Corano	301
Osservazioni preliminari	302
I. Visione religiosa del mondo	303
1) Dio è il padrone di ogni cosa	303
2) Unità iniziale dell'umanità sottoposta alla legge di Dio	303
II. Fonti del diritto musulmano	304
1) Corano, prima fonte del diritto	304
2) Sunnah di Maometto seconda fonte del diritto	304
Argomenti coranici dei sostenitori	304
Argomenti coranici degli oppositori	305
3) Sunnah dei compagni (sahabah) e degli appartenenti alla generazione successiva (tabi'un)	305
Argomenti coranici dei sostenitori	305
Argomenti coranici degli oppositori	305
4) Sunnah dei membri della casa del Profeta	305
5) Leggi dei profeti precedenti	306
6) Sforzo razionale (ijtihad)	306
Argomenti coranici dei partigiani	306
Argomenti coranici degli oppositori	306
Fatwa	306
7) Consenso (ijma')	306
8) Analogia (qiyas)	307
Argomenti coranici dei sostenitori	307
Argomenti coranici degli oppositori	307
9) Interessi non regolati (masalih mursalah)	307
Argomenti coranici dei sostenitori	307
Argomenti coranici degli oppositori	307
10) Preferenza giuridica (istihsan)	307
Argomenti coranici dei sostenitori	307
Argomenti coranici degli oppositori	307
11) Presunzione di continuità (istishab)	307
12) Estrazione a sorte	307
13) Consuetudine ('urf)	308
III. Principi generali del diritto	308

IV. Potere politico	309
1) Dio è la fonte del potere	309
2) Forme del potere	309
Tirannia	309
Oligarchie	309
Monarchia	309
Potere basato sulla religione solo tollerato dal Corano	309
Imamato	310
3) Condizioni per l'esercizio del potere	310
4) Doveri del capo dello Stato	310
5) Doveri del popolo	310
6) Unità attorno alla religione	311
V. Pilastri dell'islam	311
1) Testimonianza di fede (<i>shahadah</i>)	311
2) Preghiera (<i>salat</i>)	311
3) Digiuno (<i>siyam</i>)	312
4) Elemosina legale (<i>zakat</i>)	312
5) Pellegrinaggio (<i>hajj</i>)	312
6) Guerra santa (<i>jiḥād</i>)	312
VI. Diritto della famiglia e delle successioni	313
1) Stato della persona	313
2) Matrimonio	314
Carattere raccomandabile del matrimonio	314
Condizioni del matrimonio	314
Poligamia e poliandria	315
3) Divorzio	315
4) Rapporti economici tra coniugi	316
5) Altri rapporti tra coniugi	316
6) Rapporti tra genitori e bambini	317
7) Successione (<i>mirath</i>)	317
8) Testamento (<i>wasīyyah</i>)	318
VII. Diritto dei contratti	318
1) Consenso	318
2) Rispettare gli impegni	318
3) Vendita (<i>bay'</i>)	318
4) Donazione (<i>hibah</i>)	318
5) Mandato (<i>wakalah</i>)	318
6) Garanzia	318
7) Pegno	319
8) Estrazione a sorte	319
9) Pagamento di un premio (<i>ja'alah</i>)	319
10) Usufrutto su tutta la proprietà	319
11) Deposito (<i>amanah</i>)	319
12) Debito (<i>dayn</i>)	319
13) Prestito (<i>'ariyah</i> ; <i>i'arah</i>)	319
14) Prestito ad interesse (<i>riba</i> : usure)	319
15) Doveri religiosi prima del commercio	319
16) Locatio operarum	319
17) Società	320
18) Oggetti trovati	320
VIII. Diritto penale	320
1) Divieti generali	320
2) Offesa alla religione	320
Politeismo	320
Apostasia	320
Offesa alla libertà di culto	321
Falsificare i libri sacri	321
Schernire i libri sacri, i messaggeri di Dio ed la religione	321
Inventare menzogne contro Dio (<i>iftara al-kidhb 'ala Allah</i>)	321
Fare distinzioni tra i profeti	321
Giuramento	321
Magia e stregoneria	321
3) Offese alla vita ed all'integrità fisica	321

Uccidere per una giusta ragione	321
Legge del taglione (qisas)	322
Omicidio involontario	322
Infanticidio	322
Circoncisione	322
4) Offesa alla sicurezza pubblica	322
Harabah (insurrezione; brigantaggio)	322
Cospirare in segreto	323
5) Delitti sessuali	323
Rapporti permessi	323
Rapporti sessuali illeciti in generale (fahishah)	323
Concubinato vietato	323
Omosessualità (ata al-rajul, ata al-dhakar)	323
Diffamazione d'adulterio (rama al-muhassanat)	324
6) Norme vestimentarie	324
7) Offese alla proprietà	324
Furto (saraqah)	324
Mangiare illecitamente i beni altrui (akala al-mal bil-batil)	324
Rispetto della misura e del peso	325
Invidiare i beni o altra cosa	325
8) Rispettare gli altri	325
9) Divieti alimentari	326
10) Sanzioni	327
Evitare le sanzioni	327
Crocifissione	327
Pena di morte	327
Legge della rappresaglia	327
Tagliare la mano ed il piede	327
Lapidazione	328
Flagellazione	328
Privazione del diritto di testimoniare	328
Liberazione di uno schiavo	328
Nutrire e vestire i poveri	328
Fare un sacrificio	328
Digiuno come sanzione	328
Altre sanzioni	328
IX. Diritti fondamentali	329
1) Uguaglianza tra uomo e donna	329
Uguaglianza di principio	329
Disuguaglianza nei diritti	329
2) Lavoro e funzione pubblica della donna	329
3) Libertà religiosa	330
4) Gente del libro (ahl al-kitab)	330
Ebrei	330
Cristiani	330
Sabei	330
Magi	330
Rapporti con i non musulmani	330
5) Apostati (murtad)	331
6) Politeisti (mushrikun)	331
7) Ipocriti (munafiq)	331
8) Miscredenti (kafir)	332
9) Schiavi	332
10) Beduini (a'rab)	332
X. Diritti socioeconomici	332
1) Finanze dello Stato	332
2) Doveri di solidarietà	333
Dovere generale di fare il bene	333
Dovere di aiutare altrui	333
Quelli da sostenere	334
3) Beni in comune	334
4) Sepoltura	334
5) Ambiente	335

6) Trasmissione della scienza.....	335
7) Arti figurative.....	335
8) Sport.....	335
XI. Diritto processuale.....	336
1) Giudizio.....	336
2) Requisiti del giudice.....	336
3) Testimonianza (shahadah).....	336
4) Giuramento e confessione.....	336
5) Scritto.....	337
6) Arbitrato e conciliazione.....	337
7) Polizia del mercato (hisbah).....	337
XII. Relazioni internazionali e diritto bellico.....	337
1) Dio è il padrone delle relazioni internazionali.....	337
2) Guerra voluta da Dio.....	337
3) Guerra difensiva.....	337
4) Guerra offensiva.....	337
5) Cessazione della guerra (<i>Jihad</i>) e conclusione della pace (<i>silm</i>).....	338
6) Diserzione e rifiuto del combattimento.....	338
7) Dispensati dalla guerra.....	338
8) Svolgimento del combattimento.....	338
9) Alleanza.....	339
10) Prigionieri e riscatto (asir; fitya).....	339
11) Immunità.....	340
12) Bottino di guerra (anfāl, ghana'im, fay').....	340
13) Migrazione verso la terra dell'islam.....	340
Bibliografia.....	341
I. Libri contemporanei di base sui fondamenti del diritto.....	341
II. Altri libri.....	342
Tavola dettagliata delle materie.....	357

L'autore

Cristiano arabo d'origine palestinese e di nazionalità svizzera. Laureato e dottore in legge dell'università di Friburgo. Responsabile di diritto arabo e musulmano all'Istituto Svizzero di Diritto Comparato a Losanna. Professore invitato alla Facoltà di legge d'Aix-Marseille III. È l'autore di numerosi monografie e articoli sul diritto arabo e musulmano e il Medio Oriente.

Il contenuto

I movimenti islamisti nei Paesi arabo-musulmani rivendicano l'applicazione integrale del diritto musulmano come elemento della loro fede. Anche le minoranze musulmane dei Paesi occidentali stanno formulando un sempre più grande numero di rivendicazioni affinché i Paesi ospiti adattino le loro norme e leggi alle esigenze religiose dei musulmani. Purtroppo questo crea numerosi problemi, in particolare perché le norme musulmane violano i diritti dell'uomo come sono definiti nei trattati internazionali.

Per capire queste rivendicazioni e i problemi che sollevano, occorre conoscere le Basi (*usul*) del diritto musulmano, una materia che tutti gli studenti di scienze religiose e giuridiche nei Paesi arabo-musulmani devono studiare. È questo l'oggetto del mio libro basato soprattutto su dei corsi insegnati in varie Facoltà di Giurisprudenza e di Diritto Musulmano nei Paesi arabi, completati con testi scritti da musulmani che non appartengono al quadro istituzionale esistente.

I destinatari

Questo libro si rivolge a giuristi, teologi, politici e funzionari governativi e non governativi che si occupano dei musulmani. Ma poiché le questioni legate all'islam hanno dei risvolti mediatici sempre più importanti, il libro sarà d'interesse anche per il grande pubblico. In questo proposito abbiamo fatto ricorso a una presentazione che facilita la lettura, dando in piccoli caratteri i dettagli che possono interessare di più gli specialisti.